اقبال اور مسلکِ تصوّف

ڈاکٹر ابواللیث صدیقی

نیشنل کمیٹی برائے صد سالہ تقریبات ولادت علامہ محمد اقبالؒ

اقبال اکادمی پاکستان

۹۰ - بی - ۲ - گلبرگ ۳ ○ لاہور

ڈاکٹر محمد معزالدین	ناشر
ڈائریکٹر ، اقبال اکادمی پاکستان ، لا	
سید اظہارالحسن رضوی	طابع
مطبع عالیہ ، ۱۲۰ ٹمپل روڈ ، لاہور	مطبع
۱۹۷۷ء	طبع اول
۱۱۰۰	تعداد

فہرست

باب چہارم

تصوف کا اخلاقی اور فکری پہلو اور علامہ اقبال

○ اشاریہ

۱۔ اشخاص

۲۔ اماکن

۳۔ کتب

علّامہ مُحمّد اِقبالؒ

(۱۸۷۷ —— ۱۹۳۸)

پیش گفتار

'اقبال اور تصوف' کی تصنیف کی ایک داستان ہے ۔ اگر یہ داستان صرف مصنف کی ہوتی تو اس خودنمائی اور ہرزہ سرائی کی ضرورت نہ تھی ، لیکن اس کے پس منظر کو قارئین کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت اس لیے پڑی کہ وہ اس کی نوعیت اور مصنف کے نقطۂ نظر سے متعارف ہو جائیں ۔ تصوف سے مصنف کی دلچسپی خاندانی ہے ۔ میری والدہ محترمہ حضرت شاہ نصیرالدین حسین ابن حضرت شاہ نیاز احمد بریلوی کے خلیفہ اور سجادہ نشین حضرت شاہ نصیرالزماں سے بیعت تھیں اور انھوں نے مجھے بھی اپنے پیر و مرشد سے بیعت کرایا ؛ یہ بیعت تبرک تھی ۔ میرے آغاز جوانی میں حضرت کا وصال ہو گیا لیکن میں اس سجادہ کے معتقدین میں رہا اور ہوں ۔ مجھے حال و قال کی محفلوں ، مجلسوں اور حلقۂ درس میں شرکت کا بھی موقع ملا ۔ میں نہ صوفی ہوں نہ صاحب حال و قال ، ہاں صوفیوں اور تصوف کو جہاں تک وہ قرآن حکیم ، احادیث نبوی' سیرت صحابہ رض اور روح اسلام کے منافی نہیں قبول اور تسلیم کرتا ہوں ۔ یہی سبب تصوف کے مطالعہ اور اس کی تحقیق سے میری دلچسپی کی اساس ہے ۔

قیام پاکستان سے پہلے علی گڑھ میں فلسفہ آنرز میں میرا ایک اختیاری مضمون تھا اور اساتذہ میں پروفیسر ڈاکٹر سید ظفرالحسن، پروفیسر میاں محمد شریف اور ڈاکٹر محمد محمود احمد صاحب میرے اساتذہ میں تھے ۔ فلسفہ کی ابجد شناسی بھی ان بزرگوں کی بخشش کا نتیجہ ہوئی ۔ اللہ تعالیٰ ان کے مراتب بلند فرمائے کہ اب تینوں

مرحوم ہو چکے ہیں ۔ نفسیات کا باقاعدہ مطالعہ بھی اسی دور میں شروع ہوا اور ان مضامین سے دلچسپی جاری رہی ۔ ۱۹۴۷ء میں قیام پاکستان کے بعد علی گڑھ سے، جہاں میں فارغ التحصیل ہو کر شعبۂ اردو سے ۱۹۳۸ء سے منسلک تھا ، تعلیمی رخصت پر انگلستان گیا ۔ میری تحقیق کا موضوع تو جدید لسانیات اور بالخصوص صوتیات تھا لیکن برٹش میوزیم اور انڈیا آفس کے کتب خانوں میں اپنی دلچسپی کے مخطوطات اور نادر و نایاب تصانیف کی جستجو بھی جاری رہی ۔ ان میں اردو زبان و ادب کے علاوہ برصغیر کی تاریخ ، ثقافت اور تحریکات سے متعلق ماخذات بھی دیکھے ۔ یہاں تصوف پر وسیع لٹریچر میں بعض رسالے اور کتابیں پہلی مرتبہ دیکھنا نصیب ہوئیں اور میں نے ان سے ضروری اقتباسات اور حواشی نقل کر لیے ۔

۱۹۵۰ء میں لندن سے واپسی کے بعد میں پنجاب یونیورسٹی کے شعبۂ اردو سے منسلک ہو گیا اور اگلے چھ سال لاہور کے ارباب دانش و علم کی خدمت میں حاضری کا موقع بھی ملا ۔ ان میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بھی تھے جن سے لاہور میں کبھی کبھی اور تعطیلات گرما میں تقریباً روزانہ مری کی خوشگوار فضاؤں میں نیاز حاصل ہوتا ۔ ایسی ہی ایک مجلس میں ان یادداشتوں کا ذکر آیا جو میں نے تصوف کے موضوع پر جمع کی تھیں ۔ خلیفہ صاحب کے اصرار پر میں نے یہ ان کی خدمت میں پیش کیں تو انھوں نے فرمایا کہ اسے مرتب کر ڈالو ۔ اسی سلسلے میں فرمایا کہ علامہ اقبال کا ارادہ تھا کہ وہ تصوف اسلام کی ایسی تاریخ لکھیں جس میں ایک طرف تصوف اسلامی کے اصل اجزاء و ارکان کا تجزیہ ہو جو ان کے نزدیک قرآن حکیم ، احادیث نبوی اور تعلیمات اسلام کے عین مطابق ہیں اور اکابر صوفیا کے اقوال و اعمال سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے ؛ دوسری طرف علامہ ان عناصر کا تجزیہ اور تفصیل بیان کرنا چاہتے تھے جو ان کے نزدیک تصوف اسلام میں غیر اسلامی افکار ، عقاید

اور نظریات کے زیر اثر داخل ہوئے تھے اور جنھوں نے تصوف کو وہ رنگ و آہنگ بخشا تھا جسے علامہ عجمی تصوف کہتے تھے اور جس میں یہودیوں ، عیسائیوں ، زردشتیوں ، زندیقوں تک کے عقاید شامل ہوگئے تھے اور جس کے فکری پہلو پر ایرانی مابعد الطبیعیات ، یونانی فلسفہ ، بدھ مت کے افکار اور ویدانت کے اثرات نمایاں تھے - ان سب نے مل کر اصل تصوف اسلام کو اس قدر مسخ کر دیا تھا کہ صوفیوں نے شریعت کو مردود سمجھ لیا اور شعائر اسلام سے آزادی بلکہ ان کی تضحیک و تذلیل کو اپنا شعار بنا لیا اور پھر یہ خیالات شاعری اور صوفیانہ لٹریچر کی بدولت فارسی اور اردو میں اتنے عام ہوئے کہ ان کی یلغار کے سامنے اسلام کے اصلی خد و خال چھپ گئے اور وہ صوفی جو خدمت خلق میں یکتا تھے ، حمیت اور غیرت میں فرد تھے صرف حال مست اور قال مست ہو کر رہ گئے - خانقاہیں جو رشد و ہدایت کا مرکز تھیں رقص و سرود کی محفلوں میں بدل گئیں اور پیروں کا مطلب دین فروش سوداگر ٹھہرا - یہ وہ چند لوگ تھے جنھوں نے تصوف کے پورے تصور کو بدنام کیا اور ایک ایسا مسلک جس کے علمبرداروں نے تبلیغ دین کا مقدس فریضہ ادا کیا تھا اور اعلیٰ درجے کے اخلاق کی تعلیم دی تھی اور سلاطین جابر کے سامنے بھی اعلان کلمۂ حق سے خوف زدہ نہیں تھے ان کی بدولت بے اعتبار ہو گیا -

غرض خلیفہ صاحب نے کچھ ایسے انداز میں اس موضوع کی اہمیت بتائی کہ میں اس مشکل کام پر آمادہ ہو گیا اور پہلی قسط خلیفہ صاحب مرحوم اور پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم کے حکم کی تعمیل میں ''اقبال'' مجلہ بزم اقبال میں اکتوبر ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی - دوسری قسط اسی مجلہ کے شمارہ اپریل ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی- اس عرصے میں مارچ ۱۹۵۶ء میں میں لاہور سے کراچی چلا آیا اور شعبۂ اردو کے صدر کی حیثیت سے جامعہ کراچی سے منسلک ہوگیا -

یہاں اس وقت ابوسعید نورالدین صاحب ایک طالب علم تھے جو اقبال اکیڈمی کے وظیفہ پر جامعہ کراچی میں ریسرچ کر رہے تھے ۔ ان کا موضوع تھا 'اسلامی تصوف اور اقبال' نورالدین صاحب کی تحقیق کے نگران ڈاکٹر مولوی عبدالحق صاحب تھے جو مجھ سے پہلے شعبۂ اردو کے اعزازی صدر تھے ۔ 'اسلامی تصوف' مولوی صاحب کا موضوع نہ تھا اور نہ اس قسم کی تحقیق سے مولوی صاحب کو زیادہ دلچسپی تھی اس لیے انھوں نے ابوسعید نورالدین صاحب کے پی ایچ ۔ ڈی کے مقالہ کی نگرانی میرے سپرد کر دی اور مجھے ان کے کام کی نگرانی اور ان کے مقالہ کی نظر ثانی کے سلسلے میں خود بھی اس موضوع پر مزید کام کرنا پڑا اور بالآخر ستمبر ۱۹۵۸ء میں نورالدین صاحب نے یہ مقالہ پیش کر دیا ۔ اس میں میرے دونوں مطبوعہ مضامین کے حوالے موجود ہیں ۔ لیکن نورالدین صاحب محدود وقت اور دوسری دقتوں کی وجہ سے اس موضوع کا حق کماحقہ ادا نہیں کر سکے ۔ ڈگری ان کو مل گئی اور ان کے ایک ممتحن خلیفہ عبدالحکیم مرحوم بھی تھے جنھوں نے نورالدین صاحب کا زبانی امتحان بھی لیا تھا ۔ اب یہ مقالہ شائع ہو چکا ہے ۔

اس مقالہ کے بعد خلیفہ صاحب کا اصرار ہوا کہ میں اس سلسلے کو پورا کروں جو میں نے ان کے ارشاد پر شروع کیا تھا کیونکہ نورالدین صاحب کے مقالہ سے وہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا جو میں خلیفہ صاحب کی گفتگو کے سلسلے میں پہلے بیان کر چکا ۔ میں نے کچھ کام شروع کیا لیکن ۱۹۵۹ء میں میں کولمبیا یونیورسٹی نیویارک چلاگیا ، وہاں سے آیا تو ایک سال بعد پھر سیٹو (Seato) میں ایک تحقیقی لسانی جائزہ کے سلسلے میں مشرق بعید چلا گیا ۔ اگلے چند سال شعبہ میں درسی ، تدریسی ، انتظامی ، تحقیقی کاموں کے علاوہ لسانیات کے شعبہ کی تنظیم اور ایک جدید تجربہ گاہ کے قیام ، لسانی تحقیق کے پروگرام اور یونیورسٹی کی انتظامی ذمہداریوں

میں ایسا گھرا رہا کہ یہ کام مکمل نہ کر سکا ، البتہ یادداشتوں میں مطالعہ کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا رہا اور اس کا خاصا ذخیرہ جمع ہو گیا -

۱۹۷۶ء کے آغاز میں جب علامہ اقبال کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں تقریبات کی مجلس انتظامیہ نے علامہ اقبال اور ان کی فکر و فن پر مختلف حضرات سے تصانیف یا تالیفات و تراجم کرانے کے لیے ایک فہرست موضوعات کی تیار کی تو اس میں تصوف اسلام اور علامہ اقبال کے موضوع کو بھی شامل کیا ، اور اس کام کے لیے جناب ڈاکٹر محمد اجمل صاحب سیکرٹری تعلیمات حکومت پاکستان کے ساتھ مجھے بھی شریک کیا گیا اور میں نے اس پس منظر میں جیسے بیان کیا گیا ، اسے قبول کر لیا - مجھے اطمینان تھا کہ نفسیاتی اور فکری پہلو پر جناب اجمل صاحب مجھ سے بہتر طور پر حق تحقیق ادا کریں گے - میں اس کے تاریخی پس منظر ، تہذیبی اثرات اور علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر کے تجزیہ پر توجہ مرکوز رکھوں گا ، لیکن بعد میں ڈاکٹر اجمل صاحب کی مصروفیات نے ایسی صورت حال پیدا کی کہ مجھے تنہا اس کام کو پورا کرنا پڑا - مجھے اس اعتراف میں تأمل نہیں کہ اگر ڈاکٹر اجمل صاحب کی رفاقت نصیب ہوتی تو اس کا نفسیاتی اور فکری تجزیہ اس سے یقیناً بہتر ہوتا - میں نے حتی المقدور اس کے معیار کو قائم رکھنے کی کوشش کی ہے -

کتاب لکھنے میں بنیادی طور پر میرا نقطۂ نظر معروضی ، تحقیقی اور تاریخی رہا ہے - میں نے ذاتی پسند اور ناپسند اور تأثراتی تجزیہ اور تنقید سے گریز کی ہے اور دیانت داری کے ساتھ ان مآخذ کا اعتراف کیا ہے جن سے اس کتاب کی تیاری میں مدد لی گئی ہے - کتابیات میں سرفہرست قرآن حکیم ہے جس پر نہ صرف تصوف اسلام بلکہ روح اسلام کی اساس ہے لیکن ایسے انسانوں کی تصانیف

کے ساتھ میں نے فہرست مآخذ میں رکھنے میں سوئے ادب محسوس کیا ہے ورنہ ہر باب میں اور اکثر ہر صفحہ پر قرآن حکیم کے براہ راست حوالے موجود ہیں - یہی حال احادیثِ نبوی کا ہے - جہاں تک میرے ناقص علم نے رہبری کی ہے صرف ایسی احادیث نقل کی ہیں جو متفق علیہ ہیں - اقوال صوفیہ کے مآخذ بھی جہاں تک ممکن ہوا ہے ، براہ راست اکابر صوفیہ کی تصانیف مثلاً کتاب اللمع ، کتاب الصدق اور کشف المحجوب سے لیے گئے ہیں اور ان تصانیف کے معتبر اڈیشن پیش نظر رکھے ہیں - علامہ اقبال کے اردو فارسی کلام کے تمام مجموعے پیش نظر رہے ہیں اور اشعار کے حوالوں سے ان کا سراغ مل جاتا ہے اس لیے سوائے ایسے موقعوں پر ، جہاں حوالہ ضروری ہوا ہے ، علامہ کے مجموعہ ہائے کلام کو کتابیات میں الگ درج نہیں کیا گیا ہے - اسی طرح علامہ اقبال کی فکر و فن پر بیشمار کتابوں سے استفادہ کیا ہے لیکن کتابیات میں صرف ان کو شامل کیا ہے جن کا براہ راست حوالہ موجود ہے -

حواشی ہر باب میں مسلسل نمبروں سے باورق ہیں ، ہر باب یا فصل کے آخر میں کتابیات بھی انہیں حواشی کے نمبروں کے حوالے سے مرتب کی گئی ہے -

علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر یا ان کے مجوزہ خطوط پر تاریخ تصوف اسلام کا یہ مختصر جائزہ اور اس کی روشنی میں علامہ کے مسلک تصوف کا یہ بیان میں نہایت انکسار اور عاجزی سے علامہ کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں علامہ کے حضور میں نذر عقیدت کے طور پر پیش کرتا ہوں -

کراچی ۲۸ فروری ۱۹۷۷ء

ابواللیث صدیقی

تمہید و تعارف

اس کتاب کا موضوع اقبال اور تصوف ہے ، یہ مسئلہ خاصا اختلافی ہے کہ تصوف کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر کیا تھا ۔ بعض حضرات کے نزدیک اقبال تصوف کے مخالف تھے ۔ ان کے استدلال کی بنیاد علامہ اقبال کے اس قسم کے ارشادات ہیں :

''یہاں لاہور میں ضروریات اسلام سے ایک متنفس بھی آگاہ نہیں؛ صوفیا کی دکانیں ہیں لیکن وہاں سیرت اسلامی کی متاع نہیں بکتی ۔''[1]

اس کے جواب میں خود علامہ کا یہ قول ہے :

''یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں ۔''[2]

علامہ نے یہاں جس سلسلے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ اپنے والد سے بیعت تھے ۔ ظاہر ہے ان کے والد کو ان کے پیر و مرشد نے خلافت و بیعت کی اجازت دی ہوگی جس کے بغیر کوئی پیر کسی کو مرید نہیں کر سکتا اور یہ اجازت محض رسمی بیعت سے حاصل نہیں ہو جاتی ۔ سالک کو پیر و مرشد کی رہبری اور اعانت سے سلوک کے منازل و مقامات طے کرنے کے بعد ہی یہ سعادت حاصل ہوتی ہے اور ظاہر ہے علامہ کے والد ان مراحل و منازل سے گزرے ہوں گے ۔ علامہ نے کبھی آئندہ اس بیعت سے انکار نہیں کیا اور نہ

---

۱ ۔ مکاتیب اقبال ، حصہ دوم ص ۴۸ مکتوب بنام اکبر الہ آبادی ۔

۲ ۔ ایضاً حصہ اول ص ۹۷ مکتوب بنام علامہ سید سلیمان ندوی ۔

سلسلۂ صوفیا کے اس مسلک کو متروک قرار دیا ، اس لیے ہمیں یہ ماننے میں تأمل نہیں کہ علامہ آخر تک سلسلۂ قادریہ سے منسلک رہے ۔ اس کے علاوہ سلسلۂ چشتیہ کے بعض اکابر صوفیا سے بھی اُن کی عقیدت کا اظہار اور اعتراف اُن کے کلام نثر و نظم میں ملتا ہے ۔ اس کی ایک مثال حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ ہیں جن کے مزار پر علامہ اقبال نے اکثر حاضری دی ہے اور ان کی نظر کرم اور توجہ کی تمنا کا اظہار کیا ہے۔ ان اکابرین میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ سجزی اجمیریؒ ، حضرت شاہ بو علی قلندرؒ ، حضرت داتا گنج بخش علی الہجویریؒ ، حضرت شیخ میاں میرؒ برصغیر کے چند نام لیے جا سکتے ہیں جن سے عقیدت کا اظہار ان کے کلام میں جا بجا ہوا ہے ۔ سلسلۂ بیعت کی اہمیت کا اندازہ اس سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے صاحبزادے آفتاب اقبال کے سلسلے میں مہاراجہ سر کشن پرشاد کو لکھتے ہیں :

”آج کل اس فکر میں ہوں کہ اس کو کہیں مرید کرا دوں یا اس کی شادی کرا دوں کہ اس کے ناز میں نیاز پیدا ہو جائے ۔“[۳]

دوسرے صاحبزادے جاوید اقبال سے فرماتے ہیں[۴] :

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو
ہے اس کا مذاق عارفانہ

ان صوفیاء کرام سے قطع نظر وہ اپنے فکری سفر میں پیر رومیؒ کو اپنا رہبر اور راہنما قرار دیتے ہیں اور ان کے فیض سے کائنات اور حیات و ممات کے معاملات اور مسائل کے عقدہ ہائے لاینحل سلجھاتے ہیں اور پیر رومیؒ کا یہ مرید ہندی قدم قدم پر شیخ طریقت کی

---

۳ ۔ مکاتیب اقبال حصہ دوم ص۱۸۲ مکتوب بنام مہاراجہ کرشن پرشاد شاد۔
۴ ۔ ضرب کلیم ، ص ۸۳ ۔

رہنمائی کا محتاج رہتا ہے - ان کے علاوہ اور صوفیا ہیں جن کے فیوض و برکات ، افکار و خیالات سے علامہ نے استفادہ کیا ہے اور اپنے فکری نظام میں ان کی تعلیمات کے بعض اجزا اور عناصر کو قبول بھی کیا ہے - ان کی تفصیل اس کتاب کے متعلقہ باب میں ملے گی اس لیے یہاں تکرار کی ضرورت نہیں -

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں علامہ اقبال کو تصوف یا صوفیا کا مخالف کیوں قرار دیا جاتا ہے ؟ عام طور پر اس خیال کا ماخذ علامہ کا وہ بیان سمجھا جاتا ہے جو ان کی مشہور مثنوی اسرار خودی میں پیش کیا گیا ہے جس میں نفی خودی کے فلسفہ' افلاطونی کو بعض صوفیوں کے مسلک کی بنیاد اور ملت اسلامیہ کے زوال ، انحطاط اور کمزوری کا سبب بتایا گیا ہے جو اقبال کے حرکی تصور حیات کی نفی کرتا ہے - اسی طرح بعض صوفیا سے منسوب بعض اقوال اور اعمال ایسے ہیں جن سے ترک دنیا اور رہبانیت کی تلقین ہوتی ہے اور جو اسلام کے نظریہ' حیات سے مطابقت نہیں رکھتے - ہم سب مسائل کا جائزہ لیں گے اور تفصیل سے ان پر گفتگو کریں گے - تصوف کیا ہے ؟ کیا تصوف خالص اسلامی ہے یا اس میں بعض عناصر غیر اسلامی بھی شامل نظر آتے ہیں اور اگر غیر اسلامی شامل ہیں تو ان کا منبع ، ماخذ یا اصل کیا ہے اور کب اور کن حالات میں ان کا عمل دخل شروع ہوا ؟ اگر تصوف خالص اسلامی ہے تو اس کے عناصر کیا ہیں اور اس کی بنیاد کہاں تک قرآن حکیم ، احادیث نبوی اور اسلامی نظریہ' حیات کے مطابق ہے ؟ اقبال کی تنقید میں تصوف کا مفہوم اور تصور کیا ہے ؟ کیا وہ یکسر مسلک تصوف کو رد کرتے ہیں یا محض بعض عناصر کو جو ان کے نزدیک اسلامی تصوف سے تعلق نہیں رکھتے رد اور باقی عناصر کو قبول کرتے ہیں ؟ اکابر صوفیا اور مفکرین کے بارے میں ان کا نقطہ' نظر کیا ہے ، مثلاً محی الدین ابن عربی کو مسئلہ' وحدت وجود کے عظیم علمبرداروں میں

شمار کیا جاتا ہے ، کیا علامہ اقبال کا یہ قول درست ہے کہ محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم میں کفر اور زندقہ کے سوا کچھ نہیں ؟ جن صوفیا سے اقبال نے عقیدت کا اظہار کیا ہے ، وہ کون کون ہیں اور ان کا صوفیانہ مسلک کیا ہے ؟ کیا بعض صورتوں میں اقبال کے خیالات میں تبدیلی بھی ہوئی ہے ؟ مثلاً اپنی فکر کے ابتدائی دور میں، جس کی نمائندہ ان کی تصنیف ''ایران میں ما بعدالطبیعیات کا ارتقا'' ہے ، انھوں نے ابن عربی کی تعریف کی ہے اور کیا پروفیسر شریف کا۵ یہ قول درست ہے کہ اس دور میں علامہ وحدت الوجود کے مداحوں میں تھے اور اس کتاب میں واقعی ابن عربی کی تعریف و توصیف میں شدت ہے اور اپنے مستقبل کے پیر و مرشد اور ہادی و رہبر جلال الدین رومی کو اس میں کوئی جگہ نہیں ملی ۔٦ آخری دور میں پیر رومی کے افکار و خیالات کا اقبال پر کیا اثر ہے اور کہاں تک مولانا جلال الدین رومی اور علامہ اقبال کی فکر میں ہم آہنگی یا ہم نوائی ملتی ہے ؟ یہ اور اس سے پیدا ہونے والے مسائل کا آئندہ ابواب میں جائزہ لیا گیا ہے ۔ اقبال کے بقول۷ ان کے فلسفیانہ افکار کا پہلا ثمر ان کی تصنیف ''ایران میں

---

۵ ۔ مقدمہ The Development of Metaphysics in Persia 2nd Edition Bazmi-Iqbal — Carvan Press, Lahore, Foreword by M. M. Sharif.

٦ ۔ پروفیسر شریف کی اصل عبارت یہ ہے :

"It was written at a time when he was an admirer of Pantheism—a world view which he completely repudiated a few years later. That is why he has spoken in the Introduction in such glowing terms of Ibn-al-Arabi, has given in the text practically no place to his future teacher and guide, Jalaluddin Rumi and has paid more attention to the treatment of Pantheistic Sufism than to any other philosophical school."

۷ ۔ دیکھیے Dedication to Professor T. W. Arnold M.A. طبع ثانی لاہور ۔

ما بعدالطبیعیات کا ارتقا" ہے - اس مقالہ میں انھوں نے خاص طور پر دو نکات پر زور دیا ہے :[۸] ایک تو یہ کہ انھوں نے افکار ایران میں ایک منطقی تسلسل تلاش کر کے اسے فلسفہ جدید کی زبان میں بیان کیا ہے - اور دوسرے تصوف کے موضوع کو سائنٹفک طریقہ سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے ، اس دور میں تصوف کے بارے میں اقبال کے خیالات کا اندازہ لگانے کے لیے یہ بیان نہایت اہم ہے :

"I have discussed the subject of Sufism in more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellective and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of the life".

اس اجمال کی تفصیل مقالہ کے باب پنجم میں ملتی ہے جس کا عنوان تصوف (Sufism) ہے - اور اس باب کی ترتیب یہ ہے :

V - Sufism.

1. The Origin and Quranic Justification of Sufism.
2. Aspects of Sufi Metaphysics :
   - A. Reality as self conscious will.
   - B. Reality as Beauty.
   - C. (1) Reality as Light.
     (Return to Persian Dualism Al-Ishraqe.
     (2) Reality as Thought—Al Jili.

یہ بحث مقالہ کے صفحہ ۷۶ سے ۱۳۳ تک یعنی کل متن ۱۴۷ صفحات

---

۸ - دیکھیے Dedication to Professor T. W. Arnold M. A. طبع ثانی لاہور ص ۱۶ -

میں سے ۷۷ صفحات پر محیط ہے اور اس اعتبار سے مقالہ کا طویل ترین حصہ ہے - فہرست ماخذات میں جو ۱۹ حوالوں پر مشتمل ہے ، بیشتر صوفیا کی تصنیف یا مسائل تصوف سے متعلق ہیں :

بحث کا آغاز علامہ اقبال کے ان الفاظ سے ہوتا ہے :[۱]

"It has become quite a fashion with modern oriental scholarship to trace the chain of influences. Such a procedure has certainly great historical value, provided it does not make us ignore the fundamental fact, that the human mind possesses an independent individuality, and, acting, on its own initiative, can gradually evolve out of itself, truth which may have been anticipated by other minds ages ago. No idea can seize a people's soul unless, in some sense, it is the peoples own. External influences may wake it up from its deep unconscious slumber; but they can not, so to speak, create it out of nothing".

"عہد حاضر کے مستشرق علما کے لیے یہ کم و بیش ایک فیشن بن گیا ہے کہ وہ اثرات کے سلسلے تلاش کرتے ہیں - بلاشبہ یہ طریق کار بڑی تاریخی اہمیت رکھتا ہے بشرطیکہ ہم ایک بنیادی نکتے کو نظرانداز نہ کر دیں اور وہ یہ کہ ذہن انسانی اپنی ایک آزاد انفرادیت رکھتا ہے اور خود اپنے محرکات پر عمل پیرا ہو کر بہ تدریج خود اپنی ذات سے ایسے حقائق کا استخراج کر سکتا ہے جو شاید صدیوں پہلے دوسرے اذہان میں بھی متوقع رہے ہوں - کوئی خیال کسی قوم یا ملت کی روح کو اس وقت تک اسیر نہیں کر سکتا جب تک کہ کسی نہ کسی حد تک وہ اس کا اپنا نہ ہو - خارجی

---

۱ - دیکھیے Dedication to Professor T. W. Arnold M. A. طبع ثانی لاہور ص ۷٦ -

اثرات بلاشبہ اسے گہری غیر شعوری نیند سے بیدار تو کر سکتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اسے محض عدم سے وجود میں نہیں لا سکتے'' -

تہذیبی اور علمی تحقیقات کے میدان میں ماخذات کی اس تلاش کا اثر خاص طور پر ان تصانیف میں نظر آتا ہے جو مسلمانوں کے افکار و خیالات ، ان کے علوم و فنون ، تہذیب و تاریخ کی تحقیق کے نام سے لکھی جاتی ہیں اور جن میں سے اکثر ان میدانوں میں مسلمانوں کے کارناموں کو محض دیگر ماخذات ، منابع ، ذرائع اور وسائل سے ماخوذ ثابت کیا جاتا ہے اور بالخصوص یہ منابع غیر اسلامی ہوتے ہیں - یہ دراصل علم اور محقق کے محاذ پر اسلام کے خلاف صف آرائی کی ایک شکل ہے تاکہ ایک طرف دنیا کو یہ باور کرایا جائے کہ مسلمانوں سے جو علمی اور فنی روایات وابستہ ہیں وہ ان کی نہیں ہیں اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جو خود تحقیق کے میدان میں آج بے دست و پا ہیں اور ان 'محققات عالیہ' پر انحصار کے لیے مجبور ہیں ، ایک طرح کے احساس کمتری میں مبتلا کیا جائے - یہ بات تصوف کے باب میں خاص طور پر کہی جا سکتی ہے - خود علامہ اقبال کے بقول[۱۰] فان کریمر (Von Kremer) اور ڈوزی (Dozy) ایرانی تصوف کو ہندوستانی ویدانت سے ماخوذ بتاتے ہیں ؛ مرکس (Merx) اور مسٹر نکلسن (Nicholson) نوفلاطونیت کو اس کا منبع قرار دیتے ہیں اور ایک زمانہ میں اسے ایک غیر جذباتی سامی مذہب کے خلاف آریائی رد عمل کہتے تھے- علامہ اقبال نے صحیح لکھا ہے کہ یہ غلط فہمی علت اور معلول یا سبب اور نتیجہ کے ایک غیر منطقی استدلال سے پیدا ہوتی ہے - اس لیے کسی ایسے مسئلہ کے تصفیہ کے لیے ضروری ہے کہ ہمیں پورے سیاسی ، سماجی ، تہذیبی اور فکری ماحول کو پیش نظر

---

۱۰ - دیکھیے Dedication to Professor T. W. Arnold M. A. طبع ثانی لاہور ص ۷۷ -

رکھنا چاہیے۔ تصوف کی تاریخ کے سلسلے میں ان کی رائے ہے کہ اس کا ظہور آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ہوا ۔ یہ گویا وہ دور تھا جس میں ایک صوفیانہ نظریہ حیات نے جنم لیا جس کے بعد اس نظریہ اور نصب العین کے لیے فلسفیانہ احساس اور توجیہ کی منزل آئی ۔ اس لیے ہمیں علت و معلول کے حقیقی رشتے کو سمجھنے کے لیے اسلامی معاشرہ کے اس عہد کے خاص سیاسی ، سماجی اور ذہنی حالات و افکار کا جائزہ لینا چاہیے ، اس جائزہ کے حسب ذیل پہلو علامہ اقبال نے گنائے ہیں :

۱ ۔ یہ دور کم و بیش سیاسی انتشار کا تھا ۔ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں سیاسی انقلاب کے نتیجہ کے طور پر حکومت بنو امیہ کا خاتمہ (۷۴۹ء) ہوگیا ۔ زندیقیوں پر تشدد اور ایرانی دین سے انحراف کرنے والوں کی بغاوتیں ، خراسان میں نقاب پوش پیغمبر کا ظہور[۱] جس کے حامیوں نے مذہب کے لباس میں سیاسی تحریکات اور خلفشار پھیلایا ، پھر نویں صدی کے آغاز میں ہارون کے بیٹے مامون

---

۱ ۔ یہ خراسان کا رہنے والا المقنع تھا جو خلیفہ مہدی کے عہد میں گزرا ہے ۔ اس کا اصلی نام حکم ابن هشم تھا اور خراسان کے گورنر ابومسلم کا ملازم تھا ، ملازمت ترک کر کے ماوراءالنہر چلا گیا اور نبوت کا دعویٰ کیا ۔ یہ اپنے چہرے پر ہمیشہ ایک نقاب ڈالے رہتا تھا کیونکہ لڑائیوں میں اس کا چہرہ زخموں سے بگڑ گیا تھا اور ایک آنکھ بھی ضائع ہوگئی تھی ۔ اس بدصورتی کو چھپانے کے لیے ہمیشہ چہرے پر نقاب ڈالے رکھتا اور اس کے پیرو کہتے کہ اس لیے نقاب ڈالے رہتا ہے کہ اس کے حسن کے جلال کی تاب دیکھنے والے نہیں لا سکتے ۔ یہ بھی روایت ہے کہ یہ شعبدہ باز تھا اور منجملہ شعبدوں کے ایک یہ تھا کہ وہ ایک مصنوعی چاند ایک کنویں سے برآمد کرتا تھا جس کی بنا پر اسے سازندہ ماہ بھی کہتے تھے ۔ حلول اور تناسخ کا قائل تھا ۔ کبھی دعویٰ کرتا کہ ذات الٰہی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اور امین میں اقتدار حاصل کرنے کے لیے کشمکش اس دور کے سیاسی انتشار کی نشان دہی کرتے ہیں۔ دوسری طرف یہی دور عہد عباسیہ میں اسلامی علوم و فنون کی ترقی کی معراج کا زمانہ ہے اور اسی عہد میں مزدکی بابک کی مسلسل بغاوتوں[۱] کا سلسلہ شروع ہوا اور بہ مشکل اس کا سدباب کیا گیا۔ یہ واقعات ۸۱۶ء اور

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اس کی ذات میں موجود ہے۔ کبھی کہتا پہلے میں نے آدم[ع] کا جسم اختیار کیا، پھر نوح[ع] کا اور اس کے بعد بکثرت اکابر کے جسم اختیار کرتا رہا۔ آخر خلیفہ کے خلاف بغاوت کی اور جب مہدی کی فوج نے ۱۶۳ھ (۷۸۰ء) میں اس کا محاصرہ کیا تو قلعہ بند ہوگیا، اپنے انجام کا یقین ہونے پر اس نے قلعہ میں اپنے اہل و عیال کو زہر دیا اور پھر ان کی لاشوں کو ساز و سامان کے ساتھ جلا دیا اور پھر خود بھی اسی آگ میں جل کر ہلاک ہوا۔ اس نے پیشگوئی کی تھی کہ وہ دوبارہ ایک بوڑھے انسان کی شکل میں جنم لے گا جو ایک سرمئی جانور پر سوار ہوگا اور اس ظہور کے بعد وہ اپنے پیروؤں کو دنیا کی سلطنت بخشے گا۔ اس کے بعض احمق پیرو کچھ عرصہ تک اس کی یاوہ گوئی پر یقین کر کے اس کے عقاید پر قائم رہے لیکن پھر اس فرقہ کا خاتمہ ہوگیا۔

(بہ حوالہ Beals O.B.D. P. 11)

۱۔ بابک مزدکی پہلی مرتبہ ۲۰۱ھ مطابق ۸۱۶ء میں ظاہر ہوا۔ اس نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اس کے عقاید کی زیادہ تفصیلات کا پتہ نہیں چلتا لیکن جو کچھ معلوم ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ایشیا کے جملہ معلوم مذاہب سے مختلف تھا۔ آذربیجان اور عراق میں اس کے ماننے والے خاصی تعداد میں پیدا ہوگئے۔ بالآخر خلیفہ معتصم کے دور میں اسے خلیفہ کی سپاہ کے ہاتھوں شکست ہوئی اور اس کے ساٹھ ہزار آدمی مارے گئے۔ اگلے سال یعنی ۲۲۰ھ (۸۳۵ء) میں پھر معرکہ آرائی ہوئی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

۸۳۷-۳۸ء کے درمیان پیش آئے ۔ خلیفہ مامون کے ابتدائی دور حکومت میں بعض سیاسی شورشوں نے خاصی شدت اختیار کی اور ویسے بھی اس کا پورا عہد سیاسی خلفشار میں گزرا اور آہستہ آہستہ ایرانی خاندانوں نے اپنی چھوٹی چھوٹی خود مختار آزاد ریاستیں قائم کر لیں

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اور ایک لاکھ آدمی مارے گئے یا گرفتار ہوئے ۔ اس کے بعد بابک قلعہ بند ہوگیا لیکن ۲۲۲ھ (۸۳۷ء) میں اسے خلیفہ کے سردار لشکر افشین کے سامنے ہتھیار ڈالنا پڑے ۔ افشین نے پہلے اس کے ہاتھ پیر ایک ایک کر کے کٹوائے اور پھر تلوار سے سر اڑا دیا ۔ کہا جاتا ہے کہ بیس سال کی مدت میں کم و بیش ڈھائی لاکھ بے گناہ مسلمانوں کو اس نے قتل کیا تھا جس میں جوان ، بچے ، بوڑھے ، مرد ، عورتیں سب شامل تھے ۔ (Beal p. 16)

ڈاکٹر حسن ابراہیم کا بیان ہے[۱۴] کہ بابک سے منسوب جو فرقہ تھا وہ خرمیہ بابکیہ تھا ۔ اصلاً فرقہ خرمیہ کی بنیاد مزدک نے رکھی تھی اور یہ واقعہ کسریٰ اول نوشیرواں کے باپ قباذ کے عہد کا ہے ۔ بابک نے خدائی کا دعویٰ کیا ۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ بابک خرمی کا تعلق ابومسلم خراسانی کے خاندان سے تھا اور اس نے ابو مسلم خراسانی کا انتقام لینے کے لیے عباسیوں کے خلاف بغاوت کی تھی اور اس کی تحریک دراصل مقنع خراسانی اور راوندیہ تحریکوں کے سلسلے کی ایک کڑی تھی ۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم نے الاخبار الطوال کے مصنف کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ابو حنیفہ دینوری کا بیان ہے کہ میرے نزدیک صحیح اور تحقیقی امر یہ ہے کہ بابک خرمی مطہر بن فاطمہ بنت ابومسلم خراسانی کی اولاد سے تھا ۔ اسی لیے خرمیہ کا ایک فرقہ فاطمیہ کہلاتا ہے ۔ یہ فرقہ فاطمہ بنت ابومسلم خراسانی کی طرف منسوب ہے ، فاطمہ رض بنت رسول اللہ ص سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ۔ بابک خرمی دراصل خرمیہ کے ایک ممتاز سردار جاریدان کا خادم تھا ، جب جاریدان کا انتقال ہوگیا تو

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

.مثلاً طاہری ، سغدی اور سامانی ریاستیں جو ۸۲۰ء اور ۸۷۴ء کے

(گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ)
اس کی بیوی نے بابک کو اس کا جانشین بنا دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ جاریدان کی روح بابک کے جسم میں حلول کر گئی ہے اور جاریدان کے پیروؤں کو بابک کی اطاعت کی دعوت دی اور خود اس نے بابک خرمی سے نکاح کر لیا ۔ مؤرخین کا بیان ہے کہ آذربیجان اور ایران کے درمیان جو شہر واقع ہیں وہ ایک زمانے میں مختلف مذاہب کا گہوارہ تھے ۔ اسی علاقہ میں زردشتیہ، مانویہ، مزدکیہ، ابومسلمیہ مذاہب اور فرقے موجود تھے اور ان سب مذاہب کے معتقدات سے خرمیہ عقاید کی تخلیق ہوئی تھی ۔

خرمیہ فرقے کے بنیادی مقاصد میں ایک مقصد یہ تھا کہ مسلمان عربوں سے مجوسی ایرانیوں کو حکومت و اقتدار منتقل کر دیا جائے ۔ ڈاکٹر حسن ابراہیم نے مقدسی کی کتاب البدء والتاریخ کے حوالے سے لکھا ہے کہ خرمیہ کا مقصد یہ تھا کہ عرب مسلمانوں سے سلطنت چھین کر عجمیوں کو اس پر فائز کیا جائے ۔ بابک خرمی خود بھی دعویٰ کرتا تھا کہ جاریدان کی روح اس میں حلول کر گئی ہے اور اس کے پیرو کہتے تھے ، روح بابک ہم تجھ پر ایمان لائے جس طرح اے روح جاریدان تجھ پر ایمان لائے ۔ بابکی رجعت کے عقیدہ میں متفق تھے اور تناسخ کے ماننے والے تھے ۔ نظام الملک نے سیاست نامہ میں لکھا ہے کہ خرمیہ نے تمام مذہبی فرائض مثلاً نماز ، روزہ ، حج ، زکواۃ کو ترک کر دیا تھا اور شراب کو اپنے لیے حلال کر لیا تھا ، محرمات کو جائز اور عورتوں کو مشترک ملکیت سمجھتے تھے، نظام الملک کے خیال میں یہ عقائد مزدکی ہیں ۔ بنیادی طور پر اس فرقے میں لذت کوشی کا عنصر غالب تھا اور ان کے معتقدات بھی اس کی تائید کرتے تھے ۔

یہ بات عجیب ہے کہ خلیفہ معتصم نے افشین کو بابک کا فتنہ ختم کرنے کے لیے مقرر کیا حالانکہ افشین جو بلاد ماوراءالنہر کے صوبہ بلاد اشروسنہ سے تعلق رکھتا تھا خود اس میں شدید ملکی عصبیت پائی جاتی تھی اور خود اس کا نصب العین اپنے علاقہ میں
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

درمیان قائم ہوئیں ۔ علامہ اقبال نے ان حالات اور واقعات کا اشارہ

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

مجوسیت کا فروغ اور اپنی ایک خودمختار ریاست قائم کرنا تھا اس لیے وہ عصبیت کو ہوا دے کر لوگوں کو مسلمانوں اور دولت عباسیہ کے خلاف بھڑکاتا ، بلکہ اس کا خیال تھا کہ بابک اور مازیار کے ذریعہ سے مجوسیت کو فروغ ہو سکتا ہے ۔ مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس کے گھر میں بت موجود تھے اور زنادقہ کی کتابیں بھی اس کے یہاں موجود تھیں ۔ وہ گلا گھونٹ کر مارے جانے والے جانور کا گوشت جائز سمجھتا تھا بلکہ کہتا تھا کہ اس کا گوشت ذبیحہ گوشت سے زیادہ لذیذ ہوتا ہے ۔ وہ جب اپنی جماعت کے کسی فرد کو خط لکھتا تو اس طرح شروع کرتا ''خداؤں کے خدا کی طرف سے اس کے فلاں بندے کے نام—''

معتصم نے افشین کے محاکمہ کے لیے ایک مجلس بلائی جس کا صدر وہ تھا ۔ اس نے اپنے عقائد اور سیاسی ریشہ دوانیوں کا اعتراف کیا ، چنانچہ اسے جیل میں ڈال دیا گیا اور وہیں اسے زہر دے دیا گیا اور اس کی لاش کو جیل سے نکال کر سولی پر لٹکایا گیا اور پھر ان بتوں کے ساتھ جلا دیا گیا جو اس کے گھر سے برآمد ہوئے تھے ۔ یہ واقعہ ۲۲۶ھ کا ہے ۔

ابو حنیفہ الدینوری نے الاخبار الطوال (اردو ترجمہ محمد منور ، مرکزی ترقی اردو بورڈ لاہور ۱۹۶۶ء : ص ۶۵ و بعد) میں بابک اور افشین کے معرکے کی پوری تفصیل لکھی ہے ۔ نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ میں اس طرح کی اور تحریکوں کا بھی ذکر کیا ہے اور وہ ان سب کو 'باطنی' کہتے ہیں (سیاست نامہ ، اردو ترجمہ محمد منور ، مجلس ترقی ادب : ۱۹۶۱ ص ۲۰۶ و بعد)، اس سلسلے میں طوسی کا بیان دیکھیے :

''باطنی ہر زمانے میں خروج کرتے رہے ہیں اور انھیں ہر زمانے میں ایک نہ ایک لقب حاصل رہا ہے ۔ ہر شہر میں انھیں کسی دوسرے ہی نام سے پکارا جاتا ہے ، حلب و مصر میں انھیں اسماعیلی کہتے ہیں،

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

د ـ کے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ایسے خارجی خلفشار ، انتشار ،

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

بغداد ، ماوراءالنہر اور غزنی میں انہیں قرمطی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ، کوفہ میں مبارکی مشہور ہیں ، بصرہ میں روندی و برقعی کہلاتے ہیں ، رے میں خلقی اور باطنی ، گرگان میں محمرہ ، شام میں مبیضہ ، مغرب میں سعیدی ، لحساء و بحرین میں جنابی ، اصفہان میں باطنی ، و علی ہذالقیاس ، یہ خود اپنے آپ کو 'تعلیمی' کہتے ہیں مگر ان کا مقصد اور منتہا بس حال یہ رہا ہے کہ کسی طرح مسلمانوں کو ختم کیا جائے ۔ یہ لوگ دشمن اہل بیت رسول ؐ ہیں ، خلق خدا کو گمراہ کرتے ہیں ، خدا کی لعنت ہو ان پر -

اس کے بعد نظام الملک طوسی نے ان میں سے بعض فرقوں کے کچھ واقعات بیان کیے ہیں مثلاً اصفہان و آذربیجان میں خرمدینوں کے بارے میں لکھتے ہیں (سیاست نامہ محولہ بالا ص ۲۴۷) :

''خرمدینوں نے جب بھی سر اٹھایا ہے باطنیوں نے ان کا ساتھ دیا ہے اور ان کی تقویت کا باعث بنے ہیں کیونکہ دونوں کے مذہب کی بنیاد ایک ہی ہے - ۱۶۲ھ میں جب خلیفہ مہدی برسراقتدار تھا گرگان کے باشندوں نے جنھیں 'سرخ علم' کہتے ہیں خرمدینوں سے تعاون کیا اور کہا کہ ابومسلم زندہ ہے ہم ملک ضرور حاصل کریں گے . . . . ان کے یہاں حلال و حرام میں کوئی تفریق نہ تھی ، عورتیں باہم مباح تھیں ــ''

نظام الملک کے بقول ان کی تعداد ایک لاکھ تک پہنچ گئی ، ہارون نے ان کے خاتمہ کا حکم دیا ۔ اس کی تفصیل نظام الملک نے لکھی ہے ۔ بابک نے جتنے مسلمانوں کو قتل کیا یا کرایا ان کی صحیح تعداد کا تو پتہ نہیں ، نظام الملک نے لکھا ہے (ایضاً ص ۲۵۱) اس کا ایک جلاد گرفتار ہوا تو اس سے پوچھا گیا کہ تم نے کتنے آدمیوں کو قتل کیا ہے ۔ جواب دیا کہ بابک کے بہت سے جلاد تھے البتہ جو مسلمان میرے ہاتھوں قتل ہوئے ہیں ان کی تعداد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

افرانفری کے ماحول میں ایسے لوگ جو عابد و زاہد ہوتے ہیں ،

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

چھتیس ہزار ہے ۔ ظاہر ہے جو دوسرے جلادوں کے ہاتھوں قتل ہوئے وہ ان میں شامل نہیں ہیں ۔ نظام الملک کا قول ہے کہ معتصم کو تین فتوحات ایسی حاصل ہوئیں کہ ان میں سے ہر ایک قوت اسلام کا باعث بنی : ایک روم کی تسخیر ، دوم بابک کی شکست سوم طبرستان میں مازیارگبر کی پسپائی —''

نظام الملک کے بیان کے مطابق خرمدینوں نے واثق باللہ (وفات ۲۳۲ھ) کے زمانہ میں پھر سر اٹھایا اور فتنہ و فساد برپا کیا اور یہ سلسلہ ۳۰۰ھ تک جاری رہا ۔ اس کے اثرات نظام الملک سے سنیے : (ایضاً ص ۲۵۲)

''گھر ویران ہو گئے اور بے حساب افراد قتل ہوئے ۔ یہ فتنہ گر بارہا مغلوب ہوئے اور بارہا حکومت کے خلاف سر اٹھایا کیے ۔ کوہستان اصفہان میں پناہ گاہیں بنا لیں ، کارواں لوٹتے رہے ، گاؤں کے گاؤں برباد کر ڈالے ، جوان ، بوڑھا ، عورت ، بچہ غرض جو ہتھے چڑھا اڑا دیا ، تیس چالیس برس تک محشر بپا کیے رکھا ، کوئی لشکر ان کے مقابلہ کی تاب نہ لا سکا ۔ سب عاجز آ گئے کیونکہ انھوں نے وہاں مستحکم کمین گاہیں بنا لی تھیں مگر آخرکار گرفتار ہوئے اور موت سے ہم کنار کر دیے گئے ۔ ان کے سروں کو اصفہان میں گھمایا گیا ۔ اس فتح پر مسلمانوں نے خوشیاں منائیں ۔ فتح نامے لکھے ، ان کی حکایات تماماً تجارب الامم ، تاریخ اصفہان اور احوال خلفائے عباس میں منقول ہیں ۔ خرمدینوں کے مذہب کا ضابطہ یہ ہے کہ وہ حرام کو حلال جانتے ہیں ، ہر ریاضت کو معطل کر دیتے ہیں ، ترک شریعت کا حکم دیتے ہیں مثلاً نماز ، روزہ ، حج ، زکواۃ ، وغیرہ ، شراب کو حلال اور لوگوں کے زن و مال کو مباح قرار دیتے ہیں ، ہر فریضہ سے کنارہ کشی ان کا کیش ہے ۔ جب کبھی کوئی محفل منعقد کریں تو گفتگو کا آغاز یوں ہوتا ہے پہلے ابومسلم پر صلوٰۃ و

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

مسلسل انتشار اور بدامنی سے پناہ کی تلاش میں پرسکون فکر و تأمل کے گہواروں کا سہارا لیے ہیں - علامہ کے نزدیک زندگی کے بارے میں رجحان قرون اولی کے مسلمانوں کے اس انداز سے مختلف میلان رکھتا ہے جسے انہوں نے سامی کہا ہے اور جو آہستہ آہستہ ایک ایسے رجحان کی طرف مائل ہوتا ہے جس پر آریائی ٹھپہ لگا ہوا ہے اور جو بقول اقبال وسیع القلب وجودیت (**Pantheism**) پر مبنی ہوتا ہے - اس میلان کا ارتقا بتدریج اور آہستہ آہستہ ایران کی سیاسی آزادی کے مراحل کے متواری آگے بڑھتا نظر آتا ہے -

۲ - دوسرا سبب[۱۴] جس کا علامہ اقبال نے ذکر کیا ہے اسلامی عقلیت پسندی کا پیدا کردہ (**Rationalism**) تشکک کا میلان ہے جس کا ابتدائی اظہار ان کے بقول بشار ابن برد[۱۵] کے اشعار میں ہوتا

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

سلام بھیجتے ہیں ، پھر مہدی پر اور پھر ابومسلم کی لڑکی فاطمہ کے فرزند فیروز پر جس کا نام 'کودک دانا' ہے جسے عربی میں ''الفتی العالم'' کہتے ہیں - اس سے پتہ چل جاتا ہے کہ اصل مذہب مزدک کیا ہے - خرمدینوں اور باطنیوں کے مابین ہمیشہ قرب رہا ہے - دونوں ہمیشہ خواہاں رہے ہیں کہ کسی طرح اس کو جڑ سے اکھاڑ پھینکیں - یہ ملحد اپنے آپ کو آل رسول کا عاشق ظاہر کر کے لوگوں کو پھانستے رہے ، لیکن جب کبھی قوت نصیب ہوئی کوشش کی کہ شریعت کا قلع قمع کر دیں - حقیقتاً یہ دشمن آل رسول ہیں - کسی پر رحم نہیں کرتے ، کافر بھی اتنے ظالم نہ ہوں گے جتنے یہ ہیں -''

۱۳ - تاریخ الاسلام السیاسی ، جلد دوم ، ڈاکٹر حسن ابراہیم ، قاہرہ ، اردو ترجمہ علم اللہ صدیقی ، مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۵۹ء ، ص ۲۲۳ -

۱۴ - Development of Metaphysics in Persia P. 78-79.

۱۵ - علامہ اقبال نے Bashshar Ibn Burd لکھا ہے - آربری نے

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ہے ۔ یہ ایک اندھا ایرانی شاعر تھا جو آگ کو ربانی مانتا تھا اور ہر غیر ایرانی انداز فکر سے متنفر تھا ۔ دوسری طرف عقلیت پسندی (Rationalism) کے رجحان نے قدرتی طور پر بالآخر عام کے ایک ایسے اعلیٰ عقلی ماخذ سے استفادہ کا میلان پیدا کیا جس کا اظہار قشیری کے رسائل میں ہوتا ہے ۔ اس پر ہم نے اسی کتاب میں ایک اور مقام پر تفصیل سے بحث کی ہے ۔

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

بشار بن فرد لکھا ہے اور اس کی تاریخ وفات ۷۸۳ء بتائی ہے ۔ (میراث ایران ترجمہ Legacy of Persia مترجم عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۶۲ء صفحہ ۳۰۲) صحیح ابن برد ہی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ واصل بن عطاء جو زنادقہ کی تردید کرنے والوں میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے اس نے بشار ابن برد کے یہ اشعار سنے :

"ابلیس تمہارے باپ آدم سے افضل ہے ، اسے خوب اچھی طرح سمجھ لو ، ابلیس آگ سے اور آدم مٹی سے بنے ہیں ، اور مٹی آگ کے برابر نہیں ہو سکتی ، زمین ظلمت والی ہے اور آگ نور والی ہے اور آگ ہمیشہ سے معبود چلی آئی ہے ۔"

مؤرخین کے بقول یہ شعر سن کر واصل بن عطاء کو یقین ہو گیا کہ بشار یقیناً ملحد اور زندیق ہے اور اس نے اپنے معتقدین سے پوچھا کہ اس اندھے ملحد کو جس نے اپنی کنیت ابو معاذ اختیار کر رکھی ہے ، کون قتل کرے گا ؟ اگر دھوکے سے قتل کر دینا ان زندیقیوں کا وطیرہ نہ ہوتا تو میں کسی شخص کو بھیج کر اس کے بستر پر ہی اس کا کام تمام کرا دیتا ۔ بشار بن برد نے واصل کی ہجو بھی لکھی ہے ۔ (مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ، حسن ابراہیم حسن ، اردو ترجمہ علیم اللہ صدیقی ، جلد دوم ، ص ۲۴۴) ۔

صاحب آغانی کا بیان ہے کہ مہدی جب بصرہ پہنچا تو اس نے بشار کو گرفتار کر کے زنادقہ کی سرکوبی کے افسر اعلیٰ حمدویہ کے پاس بھیجا اور حکم دیا کہ اسے اتنا پٹوایا جائے کہ اس کا دم نکل جائے ۔

۳ - مسلک تصوف کے فروغ[16] کا دوسرا سبب علامہ اقبال نے بڑی موشگافیوں اور مختلف فقہی مسالک مثلاً حنفی ، شافعی اور مالکی فقہا کے زہد خشک (Unemotional piety) اور حنابلہ کی (Anthropomorphic) فقہ نے جو آزادی فکر کی سختی سے تردید کر دی تھا ، صوفیانہ انداز فکر کو تقویت پہنچائی - ان فقہا کا اثر مامون کے بعد خاص طور پر عوام پر بہت گہرا تھا -

۴ - چوتھا سبب[17] علامہ کے نزدیک وہ مذہبی مباحثے اور مناظرے تھے جو مختلف عقیدوں کے علمبرداروں میں ہونے لگے تھے اور مامون نے جس کی سرپرستی کی تھی۔ خاص طور پر اشاعرہ اور عقلیت (Rationalism) کے علمبرداروں کی بحثوں نے نہ صرف یہ کہ مذہب کو مختلف فقہی حدود کا پابند بنا دیا بلکہ ایک ایسا رجحان پیدا کیا جس میں روح کو چھوٹے چھوٹے اختلافات اور مباحث سے بلند تر ہونے کی تحریک ہوئی -

۵ - پانچواں سبب[18] یہ تھا کہ مذہبی شغف اور شدت میں جو ابتدائے اسلام کا خاصہ تھا خاصی کمی واقع ہوگئی تھی اور اس کا سبب وہی عقلیت پرستی (Rationalism) کا میلان تھا جو عباسیوں کے دور میں پیدا ہوا - دوسرے یہ کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس دولت کی افراط ہوئی جس نے مذہبی امور میں لاپروائی اور بے اعتنائی اور اخلاق اعتبار سے زوال اور پستی پیدا کی جو بالخصوص معاشرہ کے اعلیٰ طبقات میں نظر آتی ہے -

۶ - چھٹا سبب[19] یہ تھا کہ صوفیا کے سامنے عیسائیوں کی زندگی کا ایک عملی نمونہ تھا - علامہ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ

---

۱۶ - Development of Metaphysics in Persia P. 79

۱۷ - ایضاً ص ۷۹ -

۱۸ - ایضاً

۱۹ - ایضاً ص ۸۰ -

عیسائیوں کے مذہبی عقائد نے شاید اتنا اثر نہ ڈالا جتنا عیسائی راہبوں کے طرز زندگی نے انہیں متأثر کیا ۔ چنانچہ دور اول کے صوفیا کے یہاں ترک دنیا کا جو رجحان نظر آتا ہے وہ ان عیسائی راہبوں کے کلیۃً ترک دنیا کے مسلک کا پرتو معلوم ہوتا ہے ۔ علامہ کے نزدیک یہ رجحان روح اسلام کے قطعی منافی ہے ۔ ان اشاروں کے بعد علامہ فرماتے ہیں کہ تصوف کے فروغ کا دراصل یہ پس منظر اور ماحول تھا اور جن اسباب اور قوتوں کا ذکر کیا گیا ، ان کے مجموعی تأثرات اور عمل نے صوفیانہ خیالات کے پیدا ہونے اور ان کو فروغ دینے میں نمایاں حصہ لیا ۔ اگر ہم ایرانی ذہن کی اس خصوصیت کو پیش نظر رکھیں کہ وہ وحدت (Monoism) کی طرف فطری میلان رکھتا ہے تو ان حالات میں جو بیان ہوئے تصوف کے آغاز و ارتقا کا مسئلہ سمجھ میں آ جاتا ہے ۔

اس مرحلہ پر علامہ اقبال نوفلاطونیت (Neo-Platonism)[۲۰] کے آغاز و ارتقا کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ نوفلاطونیت کے آغاز سے پہلے اسی قسم کے حالات تھے جن سے اسی قسم کے نتائج پیدا ہوئے ۔ وحشی حملہ آوروں کی مسلسل تاخت و تاراج نے محلات کے شہنشاہوں (Emperors of the Palace) کو خیموں کے شہنشاہوں (Emperors of the Camp) میں بدل دیا یعنی ان کی زندگی جو عیش و عشرت اور محلات کی مسحور کن فضا سے معمور تھی اس کی بجائے انہیں مسلسل جنگ و جدل، غارتگری اور تباہی کا سامنا کرنا پڑا ۔ خاص طور پر تیسری صدی میں یہ صورت پیش آئی ۔ بطلینوس (Plotinus) کا ایک بیان علامہ اقبال نے نقل کیا ہے جس میں وہ اپنے مکاتیب میں اپنے دور کے سیاسی انتشار کا ذکر کرتا ہے ۔ اسکندریہ میں اسے گرد و پیش یہ نظر آتا تھا کہ

---

۲۰ ۔ ایضاً ص ۸۰ ۔

لوگ مذہب کے معاملے میں ایک حد تک لاپروا ہوگئے تھے - روم میں بھی اس نے زندگی کے بارے میں سنجیدہ نظریہ کی جگہ اخلاق زوال کے آثار پائے جو خاص طور پر سوسائٹی کے اعلیٰ طبقے کی تہذیب میں نظر آتے تھے - ایک طرف معلمین اخلاق کی حدود و سختی تھی اور دوسری طرف حضرت عیسیٰ کے پیرو تھے جو سزا اور عقوبت سے بے نیاز ہو کر امن اور محبت کا پیغام پھیلا رہے تھے جس سے لوگوں میں زندگی کے بارے میں ایک نئے انداز سے سوچنے کا رجحان پیدا ہو رہا تھا - ان تمام حالات کو علامہ اقبال ان حالات سے بہت مماثل پاتے ہیں جو تصوف کے فروغ اور اس کے مسلک کے عین کے وقت دنیائے اسلام کو درپیش تھے ، علامہ فرماتے ہیں :[۲۱]

> "Such was principally the environment of Sufism, and it is to the combined action of the above conditions that we should look for the origin and development of Sufistic ideas. Given these conditions and the Persian mind with an almost innate tendency towards monoism, the whole phenomenon of the birth and growth of Sufism is explained."

اس کے بعد علامہ نوفلاطونیت اور عیسائیت کی کشمکش کا حوالہ دے کر لکھتے ہیں کہ نوفلاطونیت کا نفوذ عوام اور غالب آنے والی وحشی اقوام میں نہ ہو سکا جو خود عیسائیت کی طرف مائل ہوگئے - آگے چل کر لکھتے ہیں :[۲۲]

> "In Persia the influence of culture-contacts and cross fertilization of ideas created in certain minds a vague desire to realise a similar restatement of Islam, which gradually assimilated Charistian ideas as well as Christian Gnostic speculation, and found a firm foundation in the

---

۲۱ - Development of Metaphysics in Persia op. cit. p. 80

۲۲ - ایضاً ص ۸۱-۸۲ -

Quran. The flower of the Greek thougtht faded away before the breath of Christianity ; but the burning simoom of Ibn Taimiyya's invective could not touch the freshness of the Persian rose. The one was completely swept away by the flood of barbarian invasions;the other unaffected by the Tartar revolution, still holds its own "

علامہ اقبال کی بحث میں آنے والے مباحث سے تھوڑی دیر قطع نظر کر کے یہاں صرف اس پارہ کے مندرجات پر نظر ڈالتے چلیں ، علامہ اقبال کے تجزیہ کے مطابق ایران کے خاص مزاج اور ماحول میں اور ان سیاسی ، سماجی اور تہذیبی حالات کے رد عمل کے نتیجہ میں جو اس عہد کے ایران میں موجود تھے بعض اذہان میں اسلام کی 'توضیح نو' (Restatement) کا جذبہ پیدا ہوا جس میں آہستہ آہستہ عیسائیت کے نظریات اور عیسائیوں کی راہبانہ فکر شامل ہوتی گئی اور اس کے لیے قرآن حکیم میں بقول اقبال ایک مضبوط اساس دریافت کر لی گئی ۔

بحث کا یہ حصہ نہایت اہم ہے کہ وہ بنیاد جسے اقبال نے خود تصوف کی مضبوط بنیاد کہا ہے ، قرآن میں کس طرح دریافت ہوئی ۔ بعض اکابر صوفیا نے واضح طور پر لکھا ہے اور اس پر ان کا عمل بھی شاہد ہے کہ اسلامی تصوف کے بنیادی ماخذات قرآن ، حدیث ، صحابہؓ اور تابعینؒ کی زندگی اور متقدمین صوفیائے اسلام کی تعلیمات و ارشادات ہیں ۔ ان کے نزدیک صوفی اور غیر صوفی کی تمیز کی بنیاد خود قرآن حکیم میں موجود ہے ۔ ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی (وفات رجب ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) کی کتاب اللمع[۲۳] کے بعض اقتباسات اور بعض دیگر حوالے اس سلسلے میں پیش کیے جا سکتے ہیں ۔

اس سلسلے میں دو اور باتیں بحث طلب ہیں ، تصوف کو

Edited by R. A Nicholson p. 12 - ۲۳

سامی ذہن کے خلاف آریائی ذہن کا ردعمل کہنا بہت دور کی بات ہے۔ صاف اور سیدھی بات یہ ہے کہ مفتوح میں فاتح کے خلاف ہمیشہ غم و غصہ اور حقارت و نفرت کے جذبات باقی رہے ہیں۔ سوائے اس کے کہ فاتح کے اثر و اقتدار کا نفوذ ایسا شدید اور طویل ہو کہ مفتوح قوم کی اصلیت بالکل پردۂ خفا میں چلی جائے۔ ان کی زبان، تہذیب و معاشرت اور رسم و رواج فاتح کی یلغار کے سامنے خس و خاشاک کی طرح بہہ جائیں۔ ایسی صورت کسی قدر برصغیر پاک و ہند میں آریوں کی یلغار سے پیش آئی جنہوں نے شمالی ہند کی حد تک یلغار سے ماقبل غیر آریائی اقوام کے عناصر کو تقریباً فنا کر دیا اور اس کے خلاف اگر مدافعت باقی رہی تو صرف جنوبی ہندوستان میں رہی اور آج تک قائم و باقی ہے۔ آریوں کی دیومالا میں بھی شمالی ہند اور دکن کی یہ کشمکش جاری و باقی نظر آتی ہے۔ لنکا راکششوں کا دیس ہے۔ راون لنکا سے رام چندر کی شریک حیات سیتا کو اغوا کرنے آتا ہے اور پھر رام چندر کا لشکر ہنومان کی مدد سے سیتا کی بازیافت میں کامیاب ہوتا ہے۔ آج بیسویں صدی تک بھارت میں جنوبی ریاستوں سے اس آویزش کا سلسلہ جاری ہے۔

قدرتی طور پر ایران میں بھی یہ صورت حال پیدا ہوئی۔ دراصل ایرانیوں نے کبھی اور کسی زمانہ میں بھی ایران پر غیر ایرانیوں کے تسلط اور اثر کو قبول نہیں کیا۔ چنانچہ سکندر کی یورش ہو یا عربوں کی فتح ان کا رد عمل یہ رہا ہے:

ز شیرِ شتر خوردن و سوسمار
عرب را بجائے رسید است کار

کہ تختِ کیاں را کند آرزو
تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو

اس لیے بنیادی طور پر یہ مسئلہ سیاسی نوعیت کا ہے اور کبھی اس نے مذہبی لبادہ پہنا ہے تو محض اس لیے کہ عوام کا بڑا طبقہ، جو مذہب سے زیادہ وابستہ ہوتا ہے، اس قسم کی خالص سیاسی اور ملکی تحریکوں کو مذہبی جوش و خروش کے ساتھ اختیار کر سکیں۔ چنانچہ نظام الملک طوسی نے جو تفصیل دی ہے کہ مختلف ملکوں اور علاقوں اور مختلف زمانوں میں مختلف ناموں سے جو فرقے پیدا ہوئے ان سب کا مقصد ایک ہی تھا۔

ایران میں زندیقیت کے پھیلنے کے اسباب جو مورخین نے لکھے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ یہ مذہب زردشتیت اور نصرانیت کے بین بین تھا اور بعض باتیں مسلمانوں کی بھی ان میں نظر آتی تھیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ مانوی یا زندیقی بھی رات دن میں کئی مرتبہ نماز پڑھتے تھے اور نماز سے پہلے وضو بھی کرتے تھے۔

یہ بات سمجھنا مشکل ہے کہ ایک طرف تو تصوف کو ایسی تعلیمات پر مبنی بتایا جاتا ہے جو گوشہ نشینی، عزلت گزینی، تنہائی پسندی، ترک دنیا اور ترک علائق کی دعوت دیتی ہیں اور دوسری طرف صوفیانہ تعلیمات کو ان غیر اسلامی تحریکات کے زیر اثر پروان چڑھنے کا دعویٰ کیا جائے جو خالص سیاسی اور ملکی تھیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان حکمرانوں اور خلفائے وقت نے ان فتنوں کی سرکوبی کی پوری کوشش کی۔ اس کا اندازہ اس وصیت، سے کیا جا سکتا ہے جو خلیفہ مہدی نے اپنے بیٹے موسیٰ کو، جو بعد میں ہادی کے لقب سے عباسی خلیفہ ہوا، کی تھی۔ طبری نے اس وصیت کو یوں لکھا ہے:

"میرے بیٹے جب تم خلافت پر فائز ہو تو اس فرقے یعنی مانی کے پیروؤں کو صفحۂ ہستی سے مٹانے میں کوئی دقیقہ

اٹھا نہ رکھنا کیونکہ یہ فرقہ پہلے دو لوگوں کو اچھی باتوں
کی دعوت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ بری باتوں سے پرہیز
کرو ، دنیا سے بے رغبتی اختیار کرو اور آخرت کے لیے
نیک عمل کرو - پھر ان سے کہتا ہے گوشت کھانا حرام ہے
اور پاک پانی کو چھونا تک حرام ہے اور کیڑوں مکوڑوں
کو ہلاک کرنا بہت بڑا پاپ ہے - اس کے بعد لوگوں کو
دو خداؤں یعنی یزداں اور اہرمن کی طرف راغب کرتا ہے -
پھر اس کے بعد اس فرقہ کے سرغنہ بہنوں اور بیٹیوں سے نکاح
جائز کر دیتے ہیں - پیشاب سے غسل کرنا روا قرار دیتے ہیں
اور بچوں کا راستوں سے اغوا کر لینا جائز سمجھتے ہیں اور
اس کا مقصد یہ بیان کرتے ہیں کہ بچپن ہی سے ظلمت کی
گمراہی سے دور کی طرف بچوں کو لے جائیں - اس لیے اس فرقہ
کا سر کچلنے کے لیے ڈنڈا ہاتھ میں لینا اور تلوار میان سے
نکالنا اور ان کا استیصال کر کے خدائے وحدہ' لاشریک کا
قرب حاصل کرنا - میں نے تمھارے دادا حضرت عباسؓ کو
خواب میں دیکھا کہ انھوں نے دو تلواریں میری کمر میں
لٹکا دیں اور مجھے حکم دیا کہ ان دو خدا کے ماننے والوں
کو موت کے گھاٹ اتار دو -"[۲۴]

ایسی صورت میں تصوف اسلامی کا ماخذ غیر اسلامی افکار کو
قرار دینا دشوار ہے - اگر بعض صوفیا کے اعمال و اذکار میں بعض
چیزیں ایسی نظر آتی ہیں جن سے مماثل اعمال و اذکار دوسرے مذاہب
اور فرقوں میں بھی ملتے ہیں تو لازمی طور پر ان کو ایک دوسرے
سے ماخوذ قرار نہیں دے سکتے - کم از کم بنیادی طور پر کوئی
ایسا عقیدہ جو اسلام کے بنیادی عقائد توحید و رسالت، صریح نص قرآن،
حدیث اور سنت رسول اللہ ؐ کے خلاف ہو کسی تصوف یا صوفی کے

---

۲۴ - مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ص ۲۴۰ ، بحوالہ طبری جلد ۱۰ ص ۳۲ -

افکار یا اعمال کا جزو نہیں ، اسے سیاق و سباق میں دیکھنے کی ضرورت ہے - ہم نے بشار بن برد کے چند اشعار نقل کیے ہیں جن میں وہ شیطان کو آگ سے اور آدم کو خاک سے بنائے جانے کی دلیل پر شیطان کی آدم پر ترجیح ثابت کرنا چاہتا ہے - یہ کوئی نئی دلیل نہیں ، شیطان نے خود یہی کہا تھا ، قرآن حکیم میں ارشاد ہے :

''اور ہم نے تم کو پیدا کیا ، پھر ہم نے ہی تمھاری صورت بنائی ، پھر ہم نے فرشتوں سے فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو ، سو سب نے سجدہ کیا ، بجز ابلیس کے ، وہ سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا - (حق تعالیٰ نے) فرمایا تو جو سجدہ نہیں کرتا ، تجھ کو اس سے کون امر مانع ہے جبکہ میں تجھ کو حکم دے چکا - کہنے لگا میں اس سے بہتر ہوں - آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے اور اس کو آپ نے خاک سے پیدا کیا -'' (الاعراف ، آیت ۱۱-۱۲)

بعض صوفیا کے یہاں ابلیس کے متعلق بیشک ایسے خیالات ملتے ہیں جو صرف کسی خصوصیت کی علامت کے طور پر یا محض ایک مخصوص شوخ انداز بیان کے طور پر آئے ہیں ، مثلاً خود علامہ اقبال کے یہ اشعار دیکھیے :

اسے صبحِ ازل انکار کی جرأت ہوئی کیونکر
مجھے معلوم کیا وہ رازداں تیرا ہے یا میرا[۲۵]

اور وہ نظم جس کا عنوان ہے جبریل و ابلیس[۲۶] ، اس کا آخری بند :

---

۲۵ - بالِ جبریل ص ۶ -

۲۶ - ایضاً ص ۱۴۴ -

ہے مری جرأت سے مشتِ خاک میں ذوقِ نمو
میرے فتنے جامۂ عقل و خرد کا تار و پو

دیکھتا ہے تو فقط ساحل سے رزمِ خیر و شر
کون طوفاں کے طمانچے کھا رہا ہے؟ میں کہ تو!

خضر بھی، بے دست و پا، الیاس بھی، بے دست و پا
میرے طوفاں یم بہ یم، دریا بہ دریا، جو بہ جو

گر کبھی خلوت میسر ہو تو پوچھ اللہ سے
قصۂ آدم کو رنگیں کر گیا کس کا لہو

میں کھٹکتا ہوں دلِ یزداں میں کانٹے کی طرح
تو فقط اللہ ہو، اللہ ہو، اللہ ہو

اس میں طنز و استہزا نہیں ایک شوخی شاعرانہ اندازِ بیان کی ہے ورنہ ظاہر ہے اقبال حضرت خضر[۴] اور حضرت الیاس[۴] کے بارے میں 'بے دست و پا' اور ابلیس کے بارے میں یہ نہ کہتے، آئندہ ابواب میں اسی اجمال کی تفصیل پیش کی گئی ہے -

---

فہرست ماخذات

پیش گفتار

۱ ۔ مکاتیب اقبال ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ حصہ دوم ۔
۲ ۔ ایضاً
۳ ۔ ایضاً
۴ ۔ ضرب کلیم ، علامہ اقبال ، طبع لاہور ۔
۵ ۔ The Development of Metaphysics in Persia, II Edition Bazmi Iqbal, Lahore Carvan Press.
۶ ۔ ایضاً
۷ ۔ ایضاً
۸ ۔ ایضاً
۹ ۔ ایضاً
۱۰ ۔ ایضاً
۱۱ ۔ ایضاً
۱۲ ۔ Beal's Oriental Biographical Dictionary
۱۳ ۔ تاریخ الاسلام السیاسی ، جلد دوم . ڈاکٹر حسن ابراہیم قاہرہ ، اردو ترجمہ علیم اللہ صدیقی مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۵۹ ۔
۱۴ ۔ The Development of Metaphysics in Persia.
۱۵ ۔ Legacy of Persia ، اردو ترجمہ میراث ایران ، عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۶۲ء ۔
۱۶ ۔ The Development of Metaphysics in Persia
۱۷ ۔ ایضاً ۔
۱۸ ۔ ایضاً ۔
۱۹ ۔ ایضاً ۔
۲۰ ۔ ایضاً ۔
۲۱ ۔ ایضاً ۔
۲۲ ۔ ایضاً ۔
۲۳ ۔ کتاب اللمع ، سراج ، مرتبہ R. A. Nicholson
۲۴ ۔ مسلمانوں کی سیاسی تاریخ ، بحوالہ طبری ۔
۲۵ ۔ بال جبریل ، اقبال ، طبع لاہور ، غلام علی اینڈ سنز ، طبع جنوری ، ۱۹۷۵ء ۔
۲۶ ۔ ایضاً ۱۴۴ ۔

باب اول

فصل اول

تاریخ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

باب اول

فصل اول

تاریخ تصوف کا ایرانی اور ہندی پس منظر

مختلف اسلامی اور غیر اسلامی عناصر و اثرات نے جس طرح مسلمان صوفیا ، متصوفین اور حکما کے خیالات و افکار پر اثر ڈالا ہے اس کا اندازہ اسلامی تصوف کی تاریخ سے بخوبی ہو سکتا ہے - رسول اکرم ؐ ، صحابہ رض اور تابعین رح کی زندگی میں صفائے قلب ، سادگی ، نیکی ، فقر و قناعت ، استغنا و توکل ، ایثار ، عبادت و ریاضت ، ذکر و فکر کے بعض آثار موجود ہیں جنھیں اسلامی تصوف کی بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے لیکن اصطلاحی معنوں میں یہ صوفی نہ تھے اور نہ ان معنوں میں ان تصورات اور اعمال و افکار کو تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے - ابتدائی دور کے صوفیا میں حسن بصری رح (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ انبیا اور پیغمبروں نے فقر اختیار کیا تھا اور خاص طور پر حضرت عیسیٰ ع اور حضرت داؤد ع نے اس پر زور دیا ہے - حسن بصری رح کے اس خیال کی تردید ابن سیرین (وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ع) نے ہی کر دی ہے جو خود اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں - انھوں نے لباس صوف پہننے کی مذمت کی ہے - اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری تک تصوف کا اصطلاحی مسلک واضح اور متعین نہیں ہوا تھا اور اس لیے اس میں کسی غیر اسلامی یا خارجی عنصر یا اثر کے شامل ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا -

در اصل افکار و سیاسیاتِ اسلامیہ میں تبدیلی کا آغاز خلافتِ راشدہ کے بعد شدید نظر آتا ہے ، بالخصوص معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات نہایت واضح ہو جاتے ہیں - اس کا ایک سبب یہ ہے کہ دارالخلافہ کو پہلے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل کیا گیا اور یہاں پہنچ کر عجمی خیالات ، افکار اور تہذیبی اثرات آہستہ آہستہ خالص اسلامی عناصر کے ساتھ شامل ہوتے گئے - پہلے شخص جن کو صوفی کا لقب دیا گیا ، ابو ہاشم عثمان بن شارک کوفی (وفات تقریباً ۱۶۰ھ/۷۷۶ع) ہیں اور بعض جابر بن حیان کوفی کو پہلا صوفی بتاتے ہیں - بہرحال یہ دونوں کوفے سے تعلق رکھتے ہیں اور دونوں نے دوسری صدی ہجری کا زمانہ پایا ہے - اس کا یہ مطلب ہوا کہ تحریک تصوف کا پہلا مرکز کوفہ اور بصرہ تھا - اس کے بعد یہ تحریک دیگر بلادِ اسلامی میں پہنچی اور خاص طور پر خراسان اس کا ایک اور اہم مرکز قرار پایا -[1] اس کے بعد ہمیں صوفیوں کے نام اور اُن کے ارشادات بکثرت ملنے لگتے ہیں : مثلاً ابو ہاشم کے ہی معاصرین میں ابراہیم بن ادہم کا نام لیا جاتا ہے جنھیں بلخ کا شہزادہ بتایا گیا ہے اور جنھوں نے تخت و تاج چھوڑ کر لباسِ فقر اختیار کیا ، جنگلوں اور ویرانوں میں ریاضت کی اور آخر کار حقیقت الٰہیہ کو دریافت کرنے میں کامیاب ہوگئے - ابراہیم بن ادہم کی زندگی کے واقعات جس طرح عام طور پر صوفیوں نے بیان کیے ہیں . وہ گوتم بدھ کے حالات سے اس درجہ ملتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک ان کی شخصیت کوئی حقیقت نہیں رکھتی اور گوتم بدھ کا قصہ ہی ابراہیم کے نام سے صوفیوں میں مشہور ہوگیا ہے -[2] ممکن ہے اس قیاس میں کچھ صداقت بھی ہو کیونکہ ظہور اسلام سے قبل بلخ بدھ مذہب کا ایک اہم مرکز

۱- A. J. Arbery, *Sufism*, p. 35

۲- Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 17

تھا اور گوتم بدھ کے حالات اور واقعات اور ان کی تعلیمات اس علاقے میں عام طور پر پھیل چکی تھیں ۔ اس عہد سے تصوف کا مرکز ایران کی سرزمین قرار پاتا ہے اور قابلِ ذکر صوفیوں میں ہمیں سب سے پہلے عبداللہ بن المبارک مروی (وفات ۱۸۱ھ/۷۹۷ع) کا نام ملتا ہے جنھوں نے ''کتاب الزہد'' کے نام سے ایک رسالہ یادگار چھوڑا ہے اور اس میں زہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی ہیں ۔ یہاں تک کوئی نئی بات نہیں کیونکہ زاہدانہ زندگی کی تلقین کے ماخذات خالص اسلامی بھی ہو سکتے ہیں ۔ البتہ اس کے بعد ایک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے اور ہمیں بشر بن حافی (وفات ۲۲۷ھ/ ۸۴۱ع) کا نام ملتا ہے ۔ یہ پہلے صوفی ہیں جو کہتے ہیں کہ ہمیں لوگوں کی مذمت کی قطعاً پروا نہیں کرنا چاہیے ۔ اس رجحان کو فرقۂ ملامتیہ کے خیالات اور افکار کا نقطۂ آغاز قرار دیا جا سکتا ہے اور یہاں سے تصوف کا رخ نئے رجحانات کا حامل نظر آتا ہے ۔ مثلاً فضیل بن عیاض کوفی (وفات ۱۸۷ھ/۸۰۳ع) کا قول ہے کہ ''اگر تم یہ کہتے ہو کہ تمھیں موت کا خوف ہے تو میں اس کا یقین نہیں کر سکتا کیونکہ اگر فی الحقیقت تمھیں موت کا خوف ہوتا تو تمھارے لیے کھانا پینا یا دنیا میں کسی اور شے کی طلب یا ملکیت اختیار کرنا بے سود ہوتا اور اگر واقعی تمھیں موت کا خوف ہوتا تو نہ تم شادی کرتے اور نہ اولاد پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ۔''
اس قول سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اسلام نے جس طرح رہبانیت سے منع کیا تھا ، اللہ کی نعمتوں سے جس طرح بہرہ اندوز ہونے کی اجازت دی تھی ، عورت اور مرد کے تعلقات کو ایک ثقافتی اور اجتماعی زندگی کی بنیاد قرار دیا تھا اور انسان کو تسخیرِ کائنات کے لیے مقرر کیا تھا ، ان تمام خیالات اور افکار کے خلاف عجمیوں کا ردِ عمل آہستہ آہستہ دوسری صدی ہجری کے اختتام یا تیسری صدی کے آغاز میں ظاہر ہونے لگا ۔ اس کی تائید میں رابعہ بصری؁ (وفات ۱۸۵ھ/۸۰۱ع) کے افکار و اقوال پیش کیے جاسکتے

ہیں جنھوں نے یہ کہہ کر شادی کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ
اس رسم کی احتیاج ان کو ہو سکتی ہے جو کوئی خارجی وجود
رکھتے ہوں اور میرے لیے ایسا کوئی وجود نہیں ، میرا وجود ختم
ہو چکا ہے اور میں ''انانیت'' سے آزاد ہو چکی ہوں - میں خدا کی
ذات میں قائم اور باقی ہوں اور اسی کے سایے میں مقیم ہوں -
رابعہ بصریؒ کا ایک اور قول ہے ''اے خدا اگر میں تیری عبادت
خوفِ دوزخ سے کروں تو مجھے دوزخ میں جلا اور اگر میں تیری
عبادت جنت کی تمنا میں کروں تو مجھے جنت سے دور رکھ - لیکن
اگر میں تیری بندگی محض اور خالص تیرے لیے کروں تو مجھے اپنے
حسنِ ازلی و ابدی کے دیدار سے محروم نہ رکھ -'' اسلامی صوفیاء
کے عقیدے میں عشق و محبت کے عنصر کی آمیزش بھی رابعہ بصریؒ
سے منسوب کی جاتی ہے -

اس کے بعد تصوف کا مرکز بغداد منتقل ہوتا ہے جو ایک
مدت تک مسلمانوں کی علمی ، ادبی ، ثقافتی ، حکیمانہ اور سیاسی
سرگرمیوں کا ایک نہایت اہم مستقر رہا ہے - خلفائے عباسیہ کے
عہد میں بالخصوص بغداد میں ہندوستانی ، یونانی ، عربی اور عجمی
خیالات و افکار کو ایک دوسرے پر عمل اور ردِ عمل کا موقع ملا -
فلسفۂ یونان کی کتابوں کے تراجم اور تفسیروں نے حکمت اور
فلسفے کے نئے دبستان پیدا کیے - چنانچہ تصوف نے بھی فلسفے کا
روپ اختیار کیا - اس کی بحث ایک دوسرے موضوع سے تعلق رکھتی
ہے اس لیے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا جاتا - یونانی اور ہندی اثرات
و ماخذات کے تحت اس سے بحث کی گئی ہے - یہاں ہمیں صرف ان
ماخذ کا جائزہ لینا ہے جنھیں ''ایرانی ماخذ'' کے تحت شمار کیا
جا سکتا ہے - لیکن اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ کسی خاص
نظریے یا عقیدے کے متعلق ماخذ کا قطعی فیصلہ نہایت دشوار ہے -
مثلاً خود ایرانی اثرات میں بعض ویدک اثرات ، ہندی اثرات ،

گوتم بدھ کے اثرات ، عیسائیت کے اثرات ، یونانی اثرات وغیرہ بھی شامل ہیں - ایران میں اسلام پہنچنے سے پہلے ان عناصر کا عمل اور رد عمل صدیوں تک ہوتا رہا تھا ، اس لیے کسی نظریے کا نقطۂ آغاز معلوم کرنا نہایت دشوار ہے - یہاں صرف ایک تاریخی جائزے پر اکتفا کی گئی ہے -

ایران کا قدیم ترین مفکر زردشتی مذہب کا بانی زردشت تھا جس کا عہد ۱۲۰۰ تا ۱۰۰۰ ق - م کے درمیان متعین کیا گیا ہے - زردشت کے نزدیک وجود دو ہیں : تعمیری اور تخریبی - مادہ کوئی وجودِ مطلق نہیں رکھتا بلکہ اہورا کی تخلیق ہے جو خود وجودِ مطلق ، خداوند یا الٰہ ہے ، جو مکمل ، ازلی اور ابدی ، تغیر و زوال سے پاک ہے - جس نے زمین اور آسمان کی تخلیق کی ہے - یہ وجودِ مطلق جب ظہور کرتا ہے تو اس کے دو رخ ہوتے ہیں : ایک رخ دائمی، تعمیری ، نور ، حیات اور خیر ہے - دوسرا عارضی، تخریبی ، ظلمت ، موت اور شر ہے - یہ دونوں پہلو کائنات میں ہر جگہ عیاں ہیں اور مادہ ان دونوں کا محمول (receptacle) ہے - اہورا کا ظہور اور وجود ان چھ صفات سے تائید حاصل کرتا ہے :[۳]

(۱) و ہو منہ یعنی عقل کل (Universal Intelligence) -

(۲) اشا یعنی حیات یا روح کل (Universal Soul or the Right) -

(۳) کھترا ویرا یعنی طاقت ربانی (Divine Power) یا منشائے کل یا مشیت ازلی (Universal Will) -

(۴) مادہ جو طاقتِ ربانی اور مشیتِ الٰہی کا محمول ہے اور جو کائنات کی شکل اختیار کرتا ہے -

---

۳ - M.A. Shustry, *Outlines of Islamic Culture*, Vol. II, pp. 345-46

(۵) ہور و تات یعنی مکان لا محدود یا وجود خیر
(Boundless Space or Well-Being)
(۶) امرتات یعنی زمان لا انتہا یا بقا
(Endless Time or Immortality)

زردشت کے نزدیک انسان وجودِ مطلق کی ایک چھوٹی سی تمثیل ہے (Microcosm of Universal Existence) اور اس میں مذکورہ بالا چھ صفات ربانی یعنی عقل ، روح ، ارادہ ، مادہ ، زمان اور مکان قائم ہوتے ہیں ۔ زردشت کے فلسفے کی دوئی پسندی ، خیر اور شر کی جنگ ، نور اور ظلمت کا تصادم اسلام کے عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ نہیں ہوتے با ایں ہمہ نور و ظلمت کی اصطلاحات مسلمانوں کے یہاں بھی عام ہیں اور قرآنِ حکیم میں بھی خدا کو آسمانوں اور زمینوں کا نور کہا گیا ہے ۔ گناہ کو قلب کی سیاہی اور تاریکی سے تعبیر کیا گیا ہے اور ذکرِ الٰہی سے اسے روشن کرنے پر صوفیوں نے بڑا زور دیا ہے ۔ انسان وجودِ مطلق کی تمثیل ہے ، اس پر تو صوفیوں کے فلسفے کا پورا قلعہ ہی تعمیر ہوگیا ہے ۔ اگرچہ یہ تمام عقائد صرف زردشت سے ماخوذ قرار نہیں دیے جا سکتے لیکن زردشت کے بعد کے ایرانی مفکرین کے وسیلے سے ان کا کچھ نہ کچھ اثر مسلمان صوفیوں تک ضرور پہنچا ہے ، چنانچہ زردشت کی تعلیمات میں بعض عناصر ایسے موجود ہیں جن کی صدائے بازگشت صوفیاء کے یہاں صاف سنائی دیتی ہے ۔ مثلاً اوستا کی یہ عبارت دیکھیے :

”زردشت اہورا مزدا کے حضور میں ہمیشہ نور مسلسل کے اکتساب کے لیے کوشاں رہا ۔ اس نے خدا سے کلام کیا اور کہا : تیرا سر ، ہاتھ ، پیر ، چہرہ اور زبان میری نظر میں ایسے ہی ہیں جیسے خود میرے اعضا ہیں ، اور تجھ میں بشر کے آثار ہیں ۔ مجھے اپنا ہاتھ دے تاکہ میں تیرا ہاتھ پکڑ

سکوں ، اور اہورا مزدا نے جواب دیا ، میں ایک روح ہوں ، میرا ہاتھ پکڑنا ممکن نہیں ۔''[۴]

اسمائے الٰہی کے سلسلے میں بھی اوستا میں زردشت اور اہورا مزدا کا ایک مکالمہ قابلِ غور ہے :

''اور زردشت نے سوال کیا کہ الٰہا ! مجھ پر اپنا وہ نام ظاہر کر جو سب سے بڑا ، سب سے بہتر ، سب سے مؤخر ، بدی کو ہلاک کرنے والا ، زخموں کو مندمل کرنے والا ہے ، جو بھوتوں اور انسانوں کے شر کو سب سے بہتر طریقے سے فنا کرتا ہے ۔''

اور اس کے جواب میں اہورا مزدا اپنے بیس نام بتاتا ہے ۔ یہ تمام اسماء اہورا مزدا کے اسمائے صفات ہیں ، اسمِ ذات گو ایک ہی ہے جسے اہورا کہا گیا ہے ۔ زردشت نے شاید اسی قسم کا اسم معلوم کرنا چاہا تھا جسے صوفیوں نے اسمِ اعظم بتایا ہے ، اور ان اسماء کے ورد و وظیفہ سے مختلف آلام اور مصائب دور کرنے کا جو رواج صوفیوں کے اوراد و وظائف میں ملتا ہے وہ بھی اس مکالمے میں جھلکتا ہے ۔

اس کی وضاحت ہرمزدیاست (۱۰-۱۱) میں یوں کی گئی ہے :

''اے زردشت ! اگر تو چاہتا ہے کہ دیوؤں اور انسانوں ، یاتوؤں اور پائیرکوں ، ظالموں ، اندھوں اور بہروں ، دو پیر والے خبیثوں ، دو پیر والے اشمیغوں (**Ashemaoghau**) اور چار ٹانگوں والے بھیڑیوں ، اُن فوجوں سے جو بہت سے بھالوں سے مسلح ہو کر آتی ہیں ، سیدھے بھالے اور اٹھے ہوئے بھالے ، تباہی لانے والے بھالے اگر تو ان سب شرارتوں اور ایذاؤں کو فنا کرنا چاہتا ہے تو میرے ان ناموں کا ورد

۴۔ M.M. Dawson, *The Ethical Religion of Zoroaster* p. 21

کیا کر ، ہر روز اور ہر شب ۔''

قرب الٰہی اور محبت کے بارے میں صوفیاء کے جو اقوال اور عقائد ''نحن اقرب الیہ من حبل الورید''، ''و ہو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر''، ''ولا یستخفون من اللہ و ہو معہم''، ''نحن اقرب الیہ منکم ولکن لاتبصرون''، ''و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب''، ''فاینما تولوا فثم وجہ اللہ'' کی تشریح اور تفسیر میں پیش کیے جاتے ہیں ، ان کی ایک جھلک بقول زردشت اس کلامِ ربانی میں ملتی ہے :۵

''اے زردشت ! میں خداوند اہورا مزدا اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر یہ گوشت و پوست کی دنیا خیال کرسکتی ہے یا اس کے قول یا عمل میں آ سکتا ہے ۔ میں اس سے بھی زیادہ قریب ہوں جس قدر ناک کانوں سے یا کان منہ سے ۔''
(یاسنا ۴۳-۷)

اسی طرح یہ عقیدہ کہ مخلوق خالق کے حضور میں بے نقاب و بے حجاب پہنچ سکتی ہے ، گتھا میں اس طرح بیان ہوا ہے :

''اے خداوند اہورامزدا ! اے خیر اور اے عقلِ خیر ! اگر تو واقعی ایسا ہے تو مجھے یہ نشانی عطا کر کہ حیات بدل جائے اور میں پھر ایک مرتبہ تیرے حضور میں تیری حمد و ثنا کرتا ، عبادت کرتا ، مسرت و انبساط سے لبریز حاضر ہو سکوں ۔''

زردشت کے بعض اور قابلِ غور عقاید حسب ذیل ہیں :

۱ ۔ گناہ کا جوہر افراط اور ظلمت ہے ، نیکی کا جوہر اعتدال ہے ۔ (دین کارد ، کتاب ۶ ، باب ۵ - ۹) ۔

۲ ۔ خالق نے تمام مخلوقات ترقی اور ارتقا کے لیے تخلیق کی

---

۵ ۔ *The Ethical Religion of Zoroaster*, p. 83

اور یہی اس کی منشا یا مشیت ہے - (داستان دینک ، باب سوم ، ۲۰۱) -

۳ - کچھ چیزیں ہیں جو تقدیر (جبر) سے ہوتی ہیں اور کچھ ہمارے اپنے افعال پر منحصر ہیں -

۴ - روح ازلی اور ابدی ہے (دین کارد ، باب پنجم ، ۳۰۱) -

۵ - بد ترین خواہشات اس انسان کی ہیں جو دنیوی مال و منال کو سمیٹنا اور جمع کرنا 'خیر' سمجھتا ہے - (دین کارد ، سوم ، ۱۲۹)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہوگا کہ زردشت نے رہبانیت یا ترکِ دنیا کی تعلیم دی ہے - اس کے برعکس اس کا نقطۂ نظر نہایت مثبت قسم کا ہے ، چنانچہ ''جہاد بالسیف'' کی تعلیم نہایت واضح الفاظ میں اس طرح دی گئی ہے :

۶ - تم میں سے کوئی شخص کاذب کے قول یا امر کی اطاعت نہ کرے کیونکہ وہ گھر ، قبیلے ، بستی اور ملک کو مصیبت اور ہلاکت کی طرف لے جاتا ہے - ایسی صورت میں تم پر واجب ہے کہ ان کا مقابلہ ہتھیاروں سے کرو - (گاتھا ، یاسنا ، باب ۳۱ - ۱۸)

زندگی کے اس عملی اور مثبت پہلو پر زردشت کی تعلیمات میں اس قدر زور دیا گیا ہے کہ اگر مذاہبِ عالم کو اثباتِ حیات اور نفیِ حیات کرنے والے مذاہب میں تقسیم کیا جائے تو اثبات حیات کرنے والوں میں قدیم ترین اور نہایت اہم زردشتیت کو قرار دینا پڑے گا ، کیونکہ اس بارے میں زردشت کی تعلیمات نہایت واضح ، غیر مبہم اور مکرر ہیں کہ کسی شبہہ یا تاویل کی گنجائش نہیں رہتی اور اس طرح اس غلط فہمی کا ازالہ ہو جاتا ہے کہ مسلمان صوفیاء کے یہاں نفیِ حیات کا مسلک ایرانی اثرات کا نتیجہ ہے -

اس میں شبہہ نہیں کہ مانی کی تعلیمات قطعاً نفیِ حیات کی تلقین کرتی ہیں لیکن ایران کا قدیم زردشتی مسلک اس سے مختلف ہے اور یہی حال خود صوفیاء کا ہے کہ ان میں سے بعض (مثلاً مولانا روم[۳]) نفی حیات کی جگہ اثباتِ حیات پر زور دیتے ہیں - بہرحال اس باب میں زردشت کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے :

(1) اے پاک پروردگار ! اے مادی دنیا کے خالق ! یہ بتا کہ وہ دوسری جگہ کون سی ہے جہاں زمین سب سے زیادہ مسرور رہتی ہے ؟ اور خداوند اہورا مزدا نے جواب دیا اور کہا یہ وہ جگہ ہے جہاں ایک نیک بندہ ایک مکان بناتا ہے ، جس میں ایک پجاری ہوتا ہے ، جس میں مویشی ہوتے ہیں ، بیوی ہوتی ہے ، بچے ہوتے ہیں اور جانوروں کے گلے ہوتے ہیں ، اور جہاں اس کے بعد مویشیوں کی نسل بڑھتی رہتی ہے ، اور جہاں نیکی بڑھتی رہتی ہے ، جہاں کتے* پروان چڑھتے رہتے ہیں ، جہاں بیوی فروغ پاتی رہتی ہے ، بچے بڑھتے رہتے ہیں اور زندگی کی تمام مسرتیں بڑھتی رہتی ہیں - (وینددیاد)

(ب) اے سپیتا زردشتا ! میں تجھے بتاتا ہوں کہ ایسا شخص جو بیوی رکھتا ہے ، اس سے بہتر ہے جو مجرد ہے - وہ جو گرہستی ہے اس سے بہتر ہے جو گھر نہیں رکھتا ، اور وہ جس کے بچے ہیں اس سے بہتر ہے جو ان سے محروم ہے - (وینددیاد)

(ج) جو کھانا نہیں کھاتا ، اس میں اتنی طاقت کہاں سے آ سکتی ہے کہ پاکیزہ زندگی گزارنے کی مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکے - اس میں ایسی طاقت کہاں سے آ سکتی

---

* - کتا زردشت کے مذہب میں ایک مقدس جانور ہے - اسے مارنے کی وہی سزا ہے جو انسان کے قاتل کی ہے -

ہے کہ وہ کھیتی باڑی کر سکے ۔ اس میں اتنی طاقت
کہاں سے آئے گی کہ بچے پیدا کرے ۔
(ویندیداد ، فرگرد ۳ ، ج ، ۳-۳۳)

(د) افسوس ایسی زمین پر جو ایک مدت تک تخم ریزی
کے لیے ڈالے ہوئے بیج سے محروم رہے اور کسی کاشتکار
کی منتظر ہو ۔ اس کی مثال ایک ایسی خوبصورت دوشیزہ
کی سی ہے جو مدت سے اولاد سے محروم ہو اور جسے ایک
اچھا شوہر درکار ہو ۔
(ویندیداد ، فرگرد ۳ ، ج ، ۳-۲۴)

(ہ) اور دو آدمیوں میں سے وہ جو گوشت سے سیر ہو جاتا ہے
"عقل خیر" کے حصول سے اس کے مقابلے میں قریب تر
ہوتا ہے جو اس سے محروم رہا ہو ، کیونکہ آخر الذکر
بالکل مردوں کی طرح ہے ۔ (ویندیداد)

ان آخری چند اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ زردشت کی
تعلیمات بڑی مثبت قسم کی ہیں ۔ ان میں رہبانیت ، ترکِ دنیا ،
تجرد ، فاقہ ، ترک حیوانات اور اس قسم کے اعمال کی مذمت کی گئی
ہے ۔ چنانچہ زردشت کے نزدیک روزہ قطعاً مستحسن نہیں ہے ، بلکہ
ایک گناہ ہے کہ انسان کو کمزور کر دیتا ہے ۔ زردشت کے
نزدیک تخلیق عالم کا مقصد ترقی اور ارتقا ہے اور وہ تمام اعمال و
افکار ، رجحاناتِ اور خیالات جو اثبات حیات میں ممد و معاون ثابت
ہوتے ہیں ، پسندیدہ اور وہ میلانات جو نفیٔ حیات کی طرف لے جانے
والے ہیں ، ناپسندیدہ ہیں ۔ یہ بنیادی فرق ہے جو زردشت کے فلسفے
اور بعد کے ایرانی تصوف میں پایا جاتا ہے ۔ اس لیے یقین کے ساتھ
کہہ سکتے ہیں کہ تصوف کے ان عناصر کا تعلق ایران کے اس قدیم
مذہب اور اس کے فلسفے سے بالکل نہیں ہے ۔ صفائے قلب اور

پاکیزگی پر جو زور دیا گیا ہے وہ زردشتی مذہب سے مخصوص نہیں بلکہ تمام مذاہب اور حکیمانہ افکار میں ان کی جھلک پائی جاتی ہے ، اگرچہ اس کے حصول کے ذرایع اور نتائج مختلف ہیں - یہاں ایک امر اور قابلِ لحاظ ہے اور وہ یہ کہ زردشتی یا ایرانی مذہب اور افکار کا اثر عربوں پر ظہورِ اسلام سے قبل ہی پڑ چکا تھا ، چنانچہ عصرِ حاضر کا ایک مؤرخ لکھتا ہے :

''ہمارے پاس اس امکان کی تاریخی شہادتیں موجود ہیں کہ ایرانی اور سامی نظریات میں ربط و ارتباط کم از کم آٹھویں صدی قبل مسیح میں شروع ہو چکا تھا کیونکہ ہمیں معلوم ہے کہ ساریا کی فتح کے بعد جب اسیری فرمانروا سارگون (Sargon) نے بنی اسرائیل کو قید کیا تو اس نے بہت سے یہودیوں کو میڈیا کے شہروں میں بھیج دیا -''[۶]

آٹھویں صدی قبل مسیح کا زمانہ ہمیں زردشت کے زمانے سے بہت قریب لے جاتا ہے اور اس طرح یہی دور ایرانی اثرات کے سامی ممالک میں نفوذ کا آغاز قرار پاتا ہے -

زردشت کے بعد ایران کا دوسرا قابلِ ذکر حکیم ارساک تھا جو عہد ساسانی کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتا ہے - اس کے افکار کا اہم ترین جزء زمانِ دائمی (Eternal Time) کی بحث ہے جسے اس نے زروان کا نام دیا ہے - یہ لفظ اوستا میں بھی موجود ہے -[۷] لیکن وہاں اسے کوئی خاص اہمیت نہیں دی گئی ہے ، البتہ سویتا سوترا اوپنشد (۶ : ۱) میں اس کا حوالہ ملتا ہے : ''کچھ اہلِ دانش جو دھوکے میں ہیں ، فطرت کا ذکر کرتے ہیں اور کچھ زمان یعنی وقت کو ہر چیز کا سبب بتاتے ہیں -'' اور بھگوت گیتا میں

---

۶ - Z. A. Ragozin, *Media*, p. 157

۷ - M. A. Shustry, *op. cit.*, Vol. II, p. 348

(۹ : ۳۲) ایک جگہ لکھا ہے : "میں زمانہ ہوں ، دنیا کو تاراج کرنا ہوا ، زمین پر اس لیے ظاہر کیا گیا کہ انسانیت کو قتل کروں -" کائنات میں زمانے کی اہمیت کا احساس عرب میں بھی قبل ظہور اسلام موجود تھا اور قرآن حکیم میں بھی مذکور ہے لیکن اس کے لیے ہمارے پاس کوئی یقینی شہادت نہیں ہے کہ یہ سب ارساک کی تعلیمات کے دور رس اثرات ہیں - اگرچہ ایک زمانہ ایسا تھا کہ ارساک کی تعلیمات ایران ، ہندوستان اور شام تک پھیل گئی تھیں -

ابن دیسان یا باردیسانیس اس دور کا ایک اور اہم ایرانی مفکر ہے - اس کے نزدیک کائنات وجود مطلق (Supreme Being) یا خداوند کی مظہر تجلیات ہے -* ابن دیسان کا اصلی وطن ادیسا تھا اور اس کی ولادت ۱۵۴ع میں ہوئی اور غالباً اسی زمانے میں جب عیسائیت یہاں پہنچی تو وہ عیسائی ہوگیا - باردیسان کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم پانچ entities یا اشیاء اولین (primordeal elements) سے بنا ہے : آگ ، پانی ، ہوا ، نور اور ظلمت - ان میں سے ہر عنصر تخلیق عالم سے پہلے اپنے اپنے علاقے یا حدود میں تھا - کسی حادثے یا اتفاق سے ان میں تصادم ہوا اور تاریکی طبقہ اسفل سے جھپٹ کر نور میں شامل ہوگئی - باردیسان کے عقیدے کے مطابق حضرت مسیح کی تخلیق اسی لیے ہوئی کہ وہ تاریکی اور نور کی اس آمیزش کو دور کریں - چنانچہ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ یہ آمیزش اور آویزش بڑھنے نہ پائے - موت اور زندگی کی کشمکش میں آہستہ آہستہ یہ عناصر الگ ہو رہے ہیں - باردیسان کے افکار کی بازگشت مانی کے یہاں ملتی ہے جو بلاشبہہ ایران کے عظیم مفکرین میں ہے - مانی[۸] کی ولادت ۲۱۵ع میں ہوئی - وہ یونانی ادب ،

---

* - Process of emanation from the Supreme Being

۸ - Burkitt, *The Religion of the Manichees*, p. 80

فلسفہ ، موسیقی ، مصوری ، فلکیات اور طب کا ماہر تھا ۔ اس کے عقاید میں زردشت ، یونانی حکماء اور عیسائیت کے بعض عناصر اس طرح گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض لوگ اس کے مذہب کو زردشت کی بازگشت اور بعض عیسائیت کی ہی ایک شکل قرار دیتے ہیں ۔ مانی کے نزدیک مادہ اور روح ایک دوسرے کی ضد ہیں اور دونوں کا وجود الگ الگ ہے ۔ عالم محسوسات نور اور ظلمت کے امتزاج سے پیدا ہوا ہے ۔ یہ دونوں عناصر الگ الگ ہیں ۔ نور اعلیٰ و برتر اور ظلمت ادنیٰ و اسفل ہے ۔ ان کا امتزاج جبری ہے اور الگ ہونا لازمی ہے ۔ مادہ اندھا ہے ، عقل اور ارادے سے محروم ہے ۔ اس میں حرکت روح کے شامل ہونے سے پیدا ہوتی ہے ۔ مادے کو آخرکار ظلمت کی طرف عود کرنا ہے اور روح کو مادے کی قید سے رہائی پانے کے لیے جد و جہد کرنا چاہیے ۔ یہ دنیا خدا کی تخلیق نہیں بلکہ شر کی تخلیق ہے اور مادی حیات کا جوہر شر ہے ۔ مانی وجودِ مطلق کو کائناتِ نور کا باپ (Father of the Kingdom of Light) کہتا ہے جو اپنی حقیقت میں خالص ، ازلی ، ابدی اور صاحبِ عقل ہے ۔ وہ حق اور صداقت ہے ، طاقت رکھنے والا ہے ، اپنے وجود کا علم رکھتا ہے ۔ مانی کی تشریحات کے مطابق مادہ (ظلمت) روح (نور) کی کائنات میں داخل ہوگیا اور کائنات نور کے باپ نے اسے خارج کرنے کے لیے تنزلات (descents) اختیار کیے ۔ پہلی تنزیل میں وہ حیات کی ماں (mother of life) کی شکل میں ظاہر ہوا ، جس سے بعد میں انسان اول یا آدمؑ کا وجود ہوا ۔ مانی اس طرح کے تین تنزلات بیان کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک زندگی کا مقصد یہ ہے کہ مادے میں مقید نور کو آزاد کرانے کی جد و جہد کی جائے ، اس لیے جسم بھی ایک ضروری شر ہے ۔ اگرچہ روح کے لیے جسم ایک قید خانہ ہے لیکن اسی کے وسیلے سے روح کو آزادی نصیب ہو سکتی ہے ۔ روح کی تطہیر کے لیے دنیاوی عشرتوں کو قربان کر دینا چاہیے ۔ مادے سے پاک ہونے

کے بعد ہی روح سورج اور چاند سے گزرتی عالمِ انوار تک پہنچے گی ۔ انسان اپنے جوہر میں خداوند کا پرتو ہے ۔ وہ عالم نور کے ناپ کا آلہ' کار ہے ۔ وہ ایک چھوٹی سی کائنات ہے جس میں زمینوں اور آسمانوں کی طاقت ہے ۔ جب تمام مادی اجسام کی قید سے روح آزاد ہو جائے گی تو دنیا ختم ہو جائے گی اور جب تک آزادی کی یہ منزل یا مرحلہ نہیں آتا ، موت کے بعد زندگی اور پھر موت کا سلسلہ یوں ہی جاری رہے گا ۔ اسے مانی نے ''زاد مرد'' کا نام دیا ہے ۔ اسی سلسلے میں مانی کی تحریروں سے حیات کے ارتقا کے تصور کا سراغ ملتا ہے ۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے : ''میں نے حیات نباتاتی سے ارتقا پائی ہے ۔'' یہ وہی نظریہ ہے جس کی بازگشت جگہ جگہ سنائی دیتی ہے ۔ مانی کے خیال میں حضرت عیسیٰ[۴] کو صلیب نہیں دی گئی بلکہ وہ کوئی اور شخص تھا جسے صلیب دی گئی ۔ مانی اپنے آپ کو مسیح کا موعودہ نقیب بھی بتاتا ہے ۔ شیطان ، جنت اور دوزخ کے متعلق اس کی تفصیلات میں عیسائیت کی جھلک صاف نظر آتی ہے ۔ میدان حشر میں پل صراط کا ذکر نہایت واضح الفاظ میں موجود ہے ۔ ہمارے موضوع سے براہ راست متعلق مانی کے افکار اور خیالات کا خلاصہ یہ ہے :

۱ ۔ تولد و تناسل (generation) قابلِ ملامت ہے کیونکہ اس سے نور اور ظلمت کی آمیزش کو فروغ ہوتا ہے ۔ کسی جاندار شے کو ہلاک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ نور کا وہ ذرہ جو اس بدن میں مقید ہے ، فنا ہو جائے ۔ زندگی کی تولید و ترویج یا افزائشِ نسل ایک ایسی حالت کو فروغ دینا ہے جو نہ ہونا چاہیے تھی ، اسی لیے تخم ریزی اور کاشتکاری بھی مستحسن اعمال نہیں ہیں۔ اسی لیے وہ پاک بندے جو ''صدیق'' کہلاتے ہیں (اور جو مسلمانوں کے یہاں ''زندیق'' ہیں) اس بارے میں یہاں تک محتاط تھے کہ کھانا کھاتے وقت روٹی

کے توالے بھی نہیں توڑتے تھے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جز نور کا ذرہ اس اناج میں ملا ہوا ہے ، اسے اذیت پہنچے - ان کا کھانا وہ لوگ تیار کرتے تھے جو ''صدیقوں'' سے اسفل ہوتے تھے - اس کے بعد بھی ''صدیق'' کھانا کھاتے وقت اس طرح کی دعا مانگتے تھے جس میں کھانا کھانے پر ندامت اور اناج میں شامل نور کو اذیت دینے پر معذرت ہوتی تھی - یہی وجہ ہے کہ تولید ، تخلیق اور اس قسم کے الفاظ مانی کی تحریروں میں نہیں ملتے - تخلیق کی جگہ مانی نے تنزل کا لفظ استعمال کیا ہے -[۹]

۲ - آدم خدا کی تمثیل یا تشبیہ ہے -[۱۰] اپنے وجود کا احساس ہوتے ہی آدم ان الفاظ میں گریہ و زاری کرتا ہے :

''افسوس ! افسوس ! کیوں میرے جسم کو وجود بخشا گیا - افسوس افسوس ! کیوں میری روح کو اس قید و بند میں ڈالا گیا -''

آدم کی جد و جہد کا مقصد یہ ہے کہ صفات الٰہیہ کو آہستہ آہستہ مادے کی قیود سے آزاد کرائے - یہ مرحلہ تجرد ، ترکِ دنیا اور ریاضت سے طے ہوتا ہے -

۳ - کثافت اور ظلمت سے پاک ہونے کے بعد تمام روحیں ستون شعاع (Column of Glory) میں جمع ہوتی ہیں - اسی کو بعض نے انسان کامل (Perfect Man) بھی بتایا ہے -[۱۱]

۴ - مانی کے پیرو ترک حیوانات پر قائم تھے اور صرف سبزی پرگزر کرتے - ''صدیق'' شراب ، شادی اور دنیوی مال و

---

۹ - F. C. Burkitt. *The Religion of the Manichees,* Cambridge University Press, 1925 p. 23

۱۰ - ایضاً ، ص ۳۰ -

۱۱ - ایضاً ، ص ۴۳ -

اسباب ترک کرتے تھے - ان کی زندگی خانہ بدوشوں کی سی ہوتی تھی - انھیں اس بات کی اجازت نہ تھی کہ ایک دن کے کھانے یا ایک سال کی ضرورت سے زیادہ کپڑے اپنے پاس رکھیں -[۱۲]

۵ - مانی کی ''توبہ اور استغفار'' میں دس گناہوں سے توبہ کی گئی ہے - ان میں ایک یہ ہے کہ اگر مانوی کسی جاندار کو ڈرائے ، خوفزدہ کرے ، تکلیف دے ، ستائے یا اسے ہلاک کرے تو اسے توبہ کرنا چاہیے -

۶ - مانی کے حلقے میں داخل ہو جانے والوں کے قلوب پر چار مہریں ثبت ہو جاتی ہیں :

(الف) ''محبت'' کی مہر جو خداوند ازورا (Azura) کی مہر ہے -

(ب) ''ایمان'' کی مہر جو خداوندان مہر و ماہ کی مہر ہے -

(ج) ''خوف'' کی مہر جو پانچ ربانی عناصر کی مہر ہے -

(د) ''عقلِ نیک'' کی مہر جو بورقان* کی مہر ہے -

۷ - سال میں پچاس دن روزہ رکھنا چاہیے ، جو ایسا نہ کرے ، یا روزہ احکامِ مذہبی کے مطابق نہ رکھے ، اسے توبہ کرنا چاہیے -[۱۳]

۸ - زمین و آسمان کا وجود خداوند پنجگانہ (Five-God) پر قائم ہے ، اس لیے اس عالم میں جو اچھے عناصر حسن ، روح ، طاقت اور نور کے ہیں ان کی بیخ و بنیاد خداوند پنجگانہ پر ہے -[۱۴]

---

۱۲ - ایضاً ، ص ۴۵ -

* مانی کے پیروؤں میں مقدس رہنما -

۱۳ - ایضاً ، ص ۵۷ -

۱۴ - ایضاً ، ص ۵۹

۹ - عبادت و ریاضت ، نفس کشی پر بڑا زور دیا گیا ہے -

۱۰ - ''میں نور اور خداوند سے ہوں''* ان سے بچھڑ کر میں اجنبی ہوگیا ہوں ، مجھ پر دشمنوں کی یورش ہے اور وہ مجھے مردوں کی طرح گھسیٹتے ہیں -''[۱۵]

مانی کے ان عقائد میں ، کبھی زردشتیت نظر آتی ہے اور کبھی گوتم بدھ کے اثرات اور بعض اوقات عیسائیت کے عناصر ایسے گھلے ملے نظر آتے ہیں کہ بعض محققین مانی کے مذہب کو مختلف مذاہب کا ماخوذہ یا ان کی مسخ شدہ صورت قرار دیتے ہیں - عیسائیت سے اس کا گہرا تعلق حضرت عیسیٰؑ کی تعظیم و تکریم کے مضامین کی تکرار اور اہمیت سے ظاہر ہوتا ہے - ایک عیسائی مفکر مارسیئن (Marcion) بھی اپنے بعض خیالات کی بنا پر مانی کا ماخذ قرار دیا جا سکتا ہے - مارسیئن انجیل کی روایتی تفسیر سے منحرف تھا - اس کے نزدیک خالق نے انسان کو اپنی تمثیل میں پیدا کیا - یہ دنیا عالمِ امتحان و آزمائش ہے - ایک دوسرا عالم اور ہے جو ہماری نظروں سے پوشیدہ ہے - جہاں ازلی اور ابدی سکوت اور دائمی مسرت و شادمانی ہے - اسی کے حصول کے لیے کوشش کرنا چاہیے - مانی کی طرح مارسیئن کے یہاں بھی تولید و تناسل کو گناہ کبیرہ سمجھا گیا ہے اور جس طرح مانی کے یہاں عقیدت مندوں کے دو طبقات ہیں مارسیئن کے یہاں بھی دو طبقات ہیں - مانی کے صدیقوں کی طرح مارسیئن کے معلمین کا مقرب طبقہ ان لوگوں کا ہے جو تجرد اور ترکِ علائق کی زندگی اختیار کرتے ہیں - جو پیرو اس طبقے میں داخل ہوں انھیں اصطباغ سے پہلے شوہر یا بیوی کو چھوڑ دینا پڑتا ہے -

---

* "I am from the Light, the God"

۱۵ - Jackson, *Researches in Manichaeism*, p. 257

غرض مانی کے پیشرو ابن دیصان ، مارسیئن اور خود مانی کی تحریروں میں تزکیۂ نفس، تجرد ، ریاضت ، ترکِ دنیا صومِ دائمی اور رہبانیت کے وہ تمام عناصر موجود ہیں جو بعد میں صوفیاء کے یہاں پوری طرح واضح ہوگئے ہیں -

مانی کے بعد ایران کا قابلِ ذکر مفکر مزدک ہے جسے ۵۲۸-۲۹ع میں اپنے عقاید کی بنا پر قتل کر دیا گیا - مزدک مانی کی طرح تمام دنیوی تعلقات سے رشتہ منقطع کرنے کی تلقین کرتا ہے - گوشت خوری ، جانوروں کا ہلاک کرنا ، جنگ اور خونریزی کو ممنوع قرار دیتا ہے - اس کے نزدیک دنیا کی تخلیق آگ ، پانی اور مٹی کے تین عناصر سے ہوئی ہے - ان عناصر کے متناسب اور صحیح امتزاج ، آمیزش اور توازن سے ''خیر'' کی تخلیق ہوئی اور جہاں اس آمیزش میں توازن نہ رہا وہاں ''شر'' کا ظہور ہوا - ذاتِ خداوندی میں چار قوتیں ہیں : ذہانت (Intelligence) ، حافظہ (Memory)، عقل (Discernment) اور توکل (Contentment)- انھی چار قوتوں سے کارخانۂ قدرت چلتا ہے - ان کے تحت سات ذیلی طاقتیں اور بارہ صفات ہیں جن سے عالم کی تخلیق ہوئی اور جو جملہ حیات میں ظاہر ہیں - ان بارہ صفات میں سے انسان سات اعلٰی ذیلی طاقتیں حاصل کرتا ہے اور ان کے بعد چار ربانی قوتیں حاصل ہو سکتی ہیں - ان کے بعد انسان نجات حاصل کر لیتا ہے - مزدک کے یہ مقامات ، منازل اور مراحل صوفیوں کے منازل اور مراحل سے بہت ملتے جلتے ہیں - مزدک کی تحریک تاریخی اعتبار سے زمانۂ اسلام سے قریب ترین آ جاتی ہے اور باوجود اس امر کے کہ مزدک کو ہلاک اور اس کے پیرووں کو قتل کر دیا گیا تھا لیکن اس کے بعض عقاید ایسے جڑ پکڑ گئے تھے کہ آہستہ آہستہ ایرانیوں کے نظام فکر میں داخل ہوگئے - مسلمانوں کے ایران پہنچنے کے بعد جن افکار اور خیالات کو فروغ ہوا وہ الگ موضوع ہے اور اس کی

تفصیلات الگ بیان کی گئی ہیں - یہاں ان اثرات اور ماخذات کا جائزہ لینا ضروری ہے جنھیں تاریخی ترتیب کے لیے "ہندی ماخذات" کا نام دیا جا سکتا ہے -

ہندی ماخذات

مسلمانوں کے افکار پر ہندی اثرات کا جائزہ لیتے وقت چند باتوں کا خیال رکھنا ضروری ہے - ایک تو یہ کہ مسلمان صوفیوں اور مفکروں پر ہندوستانی اثرات کی شدت بلا شبہ فتح ہند کے بعد سے شروع ہوتی ہے اور اس سے بہت پہلے مسلمانوں کا نظام فکری نہ صرف نہایت مستحکم بنیادوں پر استوار ہو چکا تھا بلکہ اس کا اپنا خاص رنگ اور امتیازی مسلک بھی نمایاں ہوگیا تھا - دوسرے یہ کہ ہندوستانی اثرات ہندوستان میں مسلمانوں کے آنے سے بہت پہلے ایران ، افغانستان بلکہ عرب کی سرحدوں تک نفوذ کر چکے تھے اور خاص طور پر گوتم بدھ کی تعلیمات ایران کے اکثر حصوں تک پہنچ چکی تھیں - ظہور اسلام سے قبل عربوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات نہایت مستحکم تھے اور تجار کی مسلسل آمد و رفت کے باعث بعض افکار اور خیالات کا تبادلہ بالکل قرین قیاس ہے - تیسرے یہ کہ بعض عناصر جنھیں ہندی اثرات یا ماخذات میں شمار کیا جاتا ہے ، دراصل آریائی عناصر ہیں اور ان کا سلسلہ ہندوستان سے نکل کر دور تک پھیلا ہوا ہے - اوستا اور ویدوں کی دیومالا میں مشترک عناصر موجود ہیں - عبادت و ریاضت کے سلسلے میں مشترک الفاظ بکثرت ہیں : مثلاً ویدک یاجنا = اوستا یاسنا (قربانی) ، ویدک ہوتار = اوستا زوتار (پجاری) ، ویدک اتھروان = اوستا اتھروان (آگ کا پجاری) ، ویدک سوما = اوستا ہوما (مقدس عرق) - ویدک مذہب اور اوستا میں اشتراک صرف یہیں تک محدود نہیں ، دونوں مذاہب میں خداوند اعلیٰ کے لیے ایک ہی اصطلاح ہے جسے ویدوں میں اسورا اور زردشت کے یہاں اہورا کہا گیا ہے - اس کی

جو صفات بتائی گئی ہیں وہ دونوں مذاہب میں مشترک ہیں ۔ آگ کی تقدیس دونوں مذاہب میں ہے ۔ ویدوں میں اسے اگنی اور اوستا میں اتار کہا گیا ہے ۔ پانی کے دیوتا کو دونوں پکارتے ہیں (ویدک آپا = اوستا آپو) سورج دیوتا دونوں کے یہاں ہے (ویدک متر ا = اوستا متھرا) ۔[16]

بقول میکڈانل[17] کائنات ویدک نظریے کے مطابق ایک طرح کی ''اسٹیج'' ہے جس پر دیوتاؤں کا کردار پیش کیا گیا ہے ۔ ویدک تصور میں کائنات کے تین حصے ہیں : زمین ، ہوا اور آسمان ۔ آسمان سے مراد وہ کل مکان ہے جو زمین کے اوپر پھیلا ہوا ہے اور یہ دونوں مل کر عالمِ بالا اور عالمِ اسفل بناتے ہیں ۔ آسمان کا غار ناک (Naka) نظر آنے والے عالمِ بالا یعنی آسمان کو عالمِ قدس سے جدا کرتا ہے ۔ یہ عالمِ قدس جو ہماری نظروں سے پنہاں ہے نور کا مسکن اور دیوتاؤں کی اقامت گاہ ہے ۔ رگ وید میں اس عالمِ قدس ، ہوا اور زمین کی تثلیث یا تکڈم کا بار بار ذکر کیا گیا ہے ۔ یہ تثلیث ہر جگہ موجود ہے ۔ تین زمینیں ہیں ، تین فضائیں اور تین عالمِ قدس ۔ جہاں دنیا کے نصف حصے کا ذکر کیا گیا ہے وہاں تین زمینیں چھ زمینوں میں تقسیم ہو جاتی ہیں ۔

تخلیقِ کائنات کے متعلق ویدوں میں کئی نظریے ملتے ہیں ، بسا اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی تعمیر اسی طرح ہوئی جیسے کوئی معمار کوئی عمارت تعمیر کرے ، چنانچہ تعمیر کے جملہ لوازمات اور ساز و سامان کا ذکر کیا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں تیتریہ برہمنا کی ایک عبارت قابل غور ہے ۔ سوال کیا جاتا ہے کہ : ''وہ کون سی لکڑی تھی اور کون سا درخت جس سے دیوتاؤں نے دنیا

---

۱۶ - A. A. MacDonnell, *Vedic Mythology*, p. 78.(Encyclopedia of Indo Aryan Research Series), Publ. Verlagvon Karl J. Trubner Strassburg, 1897

۱۷ - ایضاً ، ص ۹ ۔

پیدا کی ؟'' جواب ملتا ہے : ''برہما ہی وہ لکڑی اور وہ درخت تھا ۔''[18] (تیتریہ برہمنا ۲-۸-۹) -

اس بیان میں توحید وجودی کی جھلک صاف ظاہر ہے - 'رگ وید' میں ایک جگہ یہ بھی ملتا ہے کہ یہ عالم ایک دیو کے جسم سے تعمیر ہوا ہے جسے دیوتاؤں نے قربان کیا تھا - اس کا سر آسمان بنا ، حلقہ' ناف سے ہوا اور پیروں سے زمین بنائی گئی - اس کے ذہن سے چاند ، آنکھ سے سورج ، منہ سے اندرا اور اگنی ، سانس سے ہوا ہی ، برہمن منہ سے بنے ، بازوؤں سے سورما ' (راجنیہ) پنڈلیوں سے وش اور پیروں سے سودر - اس پر تبصرہ کرتے ہوئے میکڈانل لکھتا ہے :

> ''جو تشریح اس عبارت میں کی گئی ہے وہ بجائے خود وحدت وجودی (Pantheistic) ہے کیونکہ اس دیو ''پرشا'' کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہی سب کچھ ہے جو موجود ہے ، جو ہوا اور جو ہوگا - اتھروید اور اپنشد میں بھی پرشا کو کائنات بتایا گیا ہے اور یہ بھی وحدت وجودی (Pantheism) کا انداز ہے -''

تخلیق کائنات کے متعلق دو اور بیانات قابل غور ہیں ، ایک جگہ یہ کہا گیا ہے کہ لاموجود یا عدم (Non-Existent) ''است'' سے وجود (Existent) ''ست'' کی ارتقا ہوئی - دوسری جگہ بیان کیا گیا ہے کہ آغاز میں کچھ نہ تھا ، ظلمت اور مکان پانی کو گھیرے ہوئے تھے -

اولین مادہ (Primordeal substance) یعنی ''ایکم'' حرارت سے پیدا ہوا - اس کے بعد کام (خواہش) پیدا ہوئی جو ذہن یا عقل کا پہلا تخم ہے - یہی عدم اور وجود کے درمیان رشتہ ہے - اس سے

---

۱۸ - ایضاً ، ص ۱۳ -

دیوتا پیدا ہوئے ۔ ایک اور موقع پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ ''پرجا پتی یا برہما دیوتاؤں ، انسانوں اور دیوؤں کا باپ ہے ، وہ سب کچھ خود ہے'' ۔[۱۹] وحدت وجودی کا یہ تصور مختلف ویدوں میں ارتقائی منزلوں میں نظر آتا ہے اور میکڈانل کی تشریح قابلِ غور ہے کہ : ''رگ وید'' کے آخری دور تک یہ تصور مکمل ہو جاتا ہے اور ایک ایسی دیوی 'ادیتی' کا وجود ملتا ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں بلکہ انسانوں کا بھی وجود ہے ۔ جو کچھ ماضی میں ہوا ، یا حال میں ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے سب اس کی ذات میں ہے ۔ اسی طرح ''پرجا پتی'' ہے جو نہ صرف تمام دیوتاؤں سے بالا تر ایک دیوتا ہے بلکہ تمام موجودات کا احاطہ کرتا ہے ۔''[۲۰]

بلاشبہ یہ ماخذات ایک طرح کی وحدت وجودی کے تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی بکثرت عناصر اور ہیں جن سے ویدوں اور ویدانت کے فلسفے میں صوفیانہ عقاید اور میلانات کا اندازہ ہوتا ہے ۔ ہندو مفکر داس گپتا لکھتا ہے :

''مقدس ویدوں میں جو حقائق یا صداقتیں موجود ہیں وہ تجزیہ یا بحث و دلیل سے متزلزل یا متغیر نہیں ہو سکتیں ۔ اس طرح عقل کا یہ مرتبہ اور منصب کہ وہ تلاشِ حق کی صلاحیت رکھتی ہے ، قطعی طور پر زائل ہو جاتا ہے ۔ دلیل کے

---

۱۹ ۔ ایضاً ، ص ۱۳ ۔

۲۰ ۔ Thus it appears that by the end of the Rigvedic period a kind of Polytheistic Monotheism has been arrived at; we find there even the incipient pantheistic conception of a diety representing not only all the gods but nature as well. For the goddess Aditi is identified not only with all gods, but with man, all that has been and shall be born, air and heaven, and Prajapati is not only the one god above all gods, but embraces all things. MacDonell, *op. cit.* p. 16

جواب میں ایک اور دلیل لائی جا سکتی ہے اور اس طرح دلائل کا یہ لامتناہی سلسلہ کسی صداقت یا حقیقت تک رسائی سے محروم اسی طرح جاری رہ سکتا ہے ۔"[۲۱]

حقیقت یا معرفت کے ادراک کے لیے عقل کی یہ محرومی یا معذوری تصوف کے مسلک کی اساس ہے ۔ ویدک عہد کا قدیم تصوف صرف یہیں تک تصوف تھا کہ اس میں قربانیوں ، مذہبی رسوم اور احکام کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا گیا تھا اور ان کے بارے میں عقل و فکر کی معذوری یا مجبوری کا اعتراف کر لیا گیا تھا ۔ بنیادی طور پر یہ نقطۂ نظر یونانیوں کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے جہاں عقل کی اہمیت ، منطق ، ذاتی تجسس ، تحقیق و تلاش ، تفکر اور ذاتی تجربے کو بڑی اہمیت دی گئی تھی ۔ ویدک عہد کا یہ تصوف ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے تو ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے ، قربانیوں کی جگہ ، محض قربانی کا تصور ، تخیل یا دھیان اصل قربانی کی جگہ لے لیتا ہے اور یہیں کیا جاتا ہے کہ محض اس طرح خیال کرنے یا دھیان باندھنے سے وہی نتائج حاصل ہو سکتے ہیں جو اصل قربانی سے حاصل ہوتے ہیں ۔ یہ متبادل تصور (meditation by substitution) کی منزل ہے جس کے بارے میں یہ تشریح قابل غور ہے کہ "اس نے رفتہ رفتہ مختلف صورتیں اختیار کیں ۔ مثلاً بعض حروف تہجی کو برہمان یا کوئی دوسرا دیوتا تصور کر لیا گیا یا کسی حرف کو جسم کے کسی اہم فعل کا متبادل یا کسی آسمانی اوتار کی تجسیم خیال کیا جانے لگا ۔ چنانچہ اس کی تائید میں ویدوں کے کئی منتر پیش کیے جا سکتے ہیں ۔"[۲۲]

متبادل تصور کی یہ شکل صوفیاء کے یہاں مراقبے کی صورت میں ملتی ہے اور اسے مشاہدے تک پہنچنے کے لیے ایک اہم منزل قرار

Das Gupta, *Hindu, Mysticism*, p. 16 – ۲۱

دہ گیا ہے۔ بعض عملیات، تعویذوں، نقش اور گنڈوں میں خاص خاص اعداد یا حروفِ تہجی کا استعمال اور ان اعداد و حروف کے تابع مؤکل کا تصور اس سے ملتا جلتا نظر آتا ہے۔ صوفیائے کرام کے حالاتِ زندگی میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں اور مختلف اقوال و واقعات سے ویدک تصوف کے اس دور کے اس نظریے کی تائید ہوتی ہے کہ خیال کی قوت ایسی ہی نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی ہے جتنا خود کوئی عمل ہو سکتا ہے۔ اس خیال، دھیان یا مراقبے میں سکوت پر بہت زور دیا ہے اور یہ عقیدہ نہایت اہم ہے کہ ''برہما خاموشی ہے'' اس لیے وہ تقریر میں نہیں آ سکتا۔

اس کے بعد ہندو تصوف کا وہ دور شروع ہوتا ہے جسے 'ویدانتا'' کہتے ہیں۔ تاریخی ترتیب نیز تصورات کے ارتقا کے اعتبار سے اپنشد ویدوں کے آخری حصے ہیں اور اسی بنا پر ان کو ویدانتا کہتے ہیں۔ اس دور میں تلاشِ حق کا مقصد مادی مسرتیں، راحتیں اور آرام حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد روحانی سکون حاصل کرنا اور ''ابدیت طلبی'' کا روحانی جذبہ ہے۔ یہی جذبہ ویدانتی عہد کے مفکرین کا طرۂ امتیاز ہے۔ روحانیت کے تقاضوں کو صرف اس صورت میں پورا کیا جا سکتا ہے جب ان تمام خواہشات، ضروریات اور علائق سے قطع تعلق کر لیا جائے جو محض حیوانی ہیں۔ یہ تمام خواہشات، ضروریات، تقاضے، دولت، شہرت، عیش و آرام، راحت و اطمینان محض فانی اور عارضی ہیں اور صرف اس وقت تک مسرت بخش ہو سکتے ہیں جب تک انسان نفس کے اشاروں پر ناچتا رہے۔

اوپنشد میں روحانیت کی یہ طلب محض اس لیے نہیں کہ فرد ایک ایسی حیات ابدی حاصل کر لے جو زوال، بیماری اور موت سے آزاد ہونے کے باوجود نفسانی خواہشات، جسمانی لذتوں، دنیوی رشتوں اور تقاضوں میں جکڑا رہے بلکہ اس کا مقصد اعلیٰ ترین

صداقت ، حق ، حقیقت یا معرفت تک رسائی ہے جسے ''برہمان'' کہا گیا ہے ۔ اس منزل پر رسائی کی کیفیت کو ایک تمثیل میں اس طرح ظاہر کیا گیا ہے : '' جب نمک کا ایک ٹکڑا سمندر میں پھینک دیا جائے تو وہ بالکل گھل جاتا ہے اور پھر اس کا کوئی جزو کسی طرح بھی اس کی اصلی شکل و حالت میں دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا لیکن پانی کے ہر قطرے میں اس کا ذائقہ آ جاتا ہے ۔ اسی طرح جب شعور اعلیٰ (supreme consciousness) حاصل ہو جاتا ہے ، جسے ''پراجنا'' کہا گیا ہے ، تو تمام معمولی تجربات اور شعور اس بے انتہا ، عظیم الشان اور یکساں تجربے میں ڈوب جاتے ہیں ۔ اس منزل پر پہنچ کر دوئی کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا ۔ علم کی تمام دوسری حالتوں میں ''دوئی'' موجود رہتی ہے ۔ ایک عالم کی ذات ہوتی ہے اور دوسرا معلوم کا وجود ، لیکن یہ تجربہ ایسا ہوتا ہے جہاں پہنچ کر دوئی معدوم ہو جاتی ۔'' یہ تصور بلاشبہ وحدت وجود کا ایک نکھرا ہوا نظریہ پیش کرتا ہے جو ابتدائی ویدک عہد میں نہیں ملتا ۔ ویدانت فلسفے کے بعض اہم عناصر حسب ذیل ہیں :

(۱) نہ کوئی پیدا ہوتا ہے اور نہ کوئی مرتا ہے ۔ جوہر نہ پیدا ہوتا ہے اور نہ فنا ہوتا ہے ۔ انسان کا جوہر اعلیٰ (highest essence) ذات یا نفس (self) برہما ، ادراک میں نہیں سما سکتا ، یہ ایک گہرے غار میں پوشیدہ ہے ۔ اس غیر فانی ذات میں جو ازلی اور ابدی ہے اور قید زماں سے آزاد ہے ۔ نہایت نازک ، نہایت خفیف اور پھر عظیم ترین ، وہ قائم بالذات ہے ، تغیر سے پاک ہے جب کہ ہر شے جس کو اس نے حیات اور توانائی بخشی ہے ، فنا ہو جاتی ہے ۔ اسے علم یا عقل یا حافظہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا ۔ اس کا علم یا الہام (Intuition) صرف

اسی کو نصیب ہوتا ہے جس پر وہ خود اپنی حقیقت آشکار کرے -

(۲) ویدانت فلسفے میں برہما خداوند اعلیٰ (Supreme Lord) ہے جو ہر شے کا مخرج اور منبع ہے - وہ تمام حیات اور توانائی کا سرچشمہ ہے - کینا اپنشد میں لکھا ہے :

"کس کے ارادے سے اور کس کے اشارے پر ذہن عمل کرتا ہے اور کس کے اشارے پر زندگی پہلے پہل شروع ہوئی ، کس کے ارادے سے قوت ناطقہ کام کرتی ہے ؟ اور کون ہے جس کے حکم پر ہمارے چشم و گوش اپنے فریضے ادا کرتے ہیں - یہ اسی کی ذات ہے جس سے نطق ، گوش و چشم ، ذہن و حیات سب نے توانائی حاصل کی ہے - وہ خیال کا خیال ، ذہن کا ذہن اور زندگی کی زندگی ہے - پس نہ ذہن ، نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ نطق ہمیں اس کی حقیقت کا پتا بتلا سکتے ہیں ، کیونکہ نہ آنکھ ، نہ کان اور نہ ذہن اس تک رسائی حاصل کرسکتا ہے - وہ تنہا فعالِ مطلق (Agent operative) ہے جو ان تمام ذرائع سے عمل میں مصروف ہے جس سے آنکھ بینا ، گوش شنوا اور ذہن فکر کا حامل بنا ہے اور جس سے حیات نے ایک زندہ توانائی پائی ہے - لیکن اس کی اپنی حقیقت ان میں سے کسی ذریعے سے احاطہ نہیں کی جا سکتی -"[۲۳]

۳ - کتھا (حصہ ششم ، ۱-۳) کا ایک قول ہے :

"تمام عالم اس کی ذات میں قائم ہیں ، وہ اصل حیات ہے جس سے ہر شے وجود میں آئی ہے - وہ ہر شے کا آقا اور مالک اور قادرِ مطلق ہے (برہمناں ، حصہ چہارم ، ۴ - ۲۲) جو کچھ ہو چکا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے وہ سب کا مالک ہے ،

Das Gupta, *op. cit.*, p. 48 - ۲۳.

وہ خالقِ کائنات ہے - عالم اسی کا ملک ہے ، وہی ہے جو
اس عالم ظاہر کی صورت میں ہے جس کے بہت سے نام اور
شکلیں ہیں - برہما نے خود کو ان تمام صورتوں اور شکلوں
میں پھیلا دیا ہے جو ہمیں گرد و پیش نظر آتی ہیں -''*

۴ - منڈک اوپنشد کا ایک اقتباس ہے :

''برہما ہمارے سامنے ہے ، برہما ہمارے پیچھے ہے ، برہما ہی
ہمارے دائیں اور بائیں طرف ہے -''

یہ تصور صوفیوں کے قرب و معیت الٰہی کے تصور سے بہت
قریب آ جاتا ہے -

(بلا شبہہ یہ اقتباسات وحدتِ وجودی کے مسئلے کی تائید
کرتے ہیں لیکن یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں ہوگا کہ صوفیاء کے یہاں
وحدتِ وجودی کے عقیدے کی بنیاد صرف ویدانتی ماخذات پر قائم
ہے - قرآنِ حکیم کی بعض آیات اسی مفہوم میں ملتی ہیں -**
یونانیوں کے یہاں بھی یہ نظریہ موجود ہے - کسی قدر زردشت
کے یہاں بھی ہے ، اگرچہ بظاہر زردشت میں دوئی ہے) -

---

* - قرآن حکیم کے ارشادات میں دیکھیے :
الف - وکان اللہ بکل شئی محیطا (٥/ب-١٥/ع) -
ب - و انت علی کل شئی شہید (٧/پ - ٦/ع) -
ج - کان اللہ علی کل شئی رقیبا (٢٥/پ--١/ع) -
د - ھوالاول والآخر والظاھر والباطن وہو بکل‌شئی‌علیم (٢٧/پ-١٧/ع)
وغیرہ -

**دیکھیے قرآن حکیم :
الف - وھو معکم اینما کنتم و اللہ بما تعملون بصیر (٢٧/پ-١/ع)
ب - ولا یستخفون من اللہ و ھو معھم (٥/پ-١٣/ع) -
ج - فاینما تولو افثم وجہ اللہ (١/پ-١٤/ع) -
د - نحن اقرب الیہ منکم ولا کن لا تبصرون (٢٧/پ-١٦/ع) وغیرہ -

۵ - آپنشد میں ایک ایسے ناقابلِ بیان اور ناقابلِ تفہیم جذبے پر زور دیا گیا ہے جو ہمارے تمام تجربات کی تہہ میں مضمر ہے؛ جس میں تجربہ کرنے والا خود گم ہو جاتا ہے - اس تجربے کا عقل سے ادراک نہیں کیا جا سکتا ، یہ انتہائی انبساط کی ایک ''کیفیت'' ہے جہاں نہ عالم باقی رہتا ہے ، نہ معلوم -

٦ - صداقت تک رسائی صرف اعلیٰ الہامی ذرایع سے ممکن ہے - یہ معرفت (پراجنا) ، علم ، ادراک یا (جاننا) سے بالکل مختلف ہے -

۷ - منڈک (باب سوم - ۱) کی ایک عبارت کا خلاصہ یہ ہے :

''اس ذات یا وجود تک رسائی صداقت ، ضبط ، روحانی جذبے اور جملہ جنسی و حیوانی خواہشات کے معدوم ہونے سے ہی ہو سکتی ہے - اس کا حصول صرف دیوتاؤں کی خوشنودی ، ریاضت یا قربانی سے ممکن نہیں ہے نہ یہ محض عنایت ، بخشش، تحفہ یا انعام کے طور پر مل سکتی ہے - یہ صرف ایک الہام سے حاصل ہو سکتی ہے اور جب اخلاقی بلندی ، خواہشات پر قابو اور مراقبہ وغیرہ سے انسان اس حقیقت الٰہیہ یا برہما کو بے نقاب دیکھ لیتا ہے تو وہ اس میں اس طرح گم ہو جاتا ہے جیسے دریا سمندر میں - اس میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جس سے وہ اپنی انفرادیت محسوس کر سکے ، بلکہ وہ برہما میں مل کر ایک ہو جاتا ہے - سالک کو یہ معرفت قلب کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہے ، جب اس کے حواس کا فعل معطل ہو جاتا ہے اور اس کی عقل کا عمل رک جاتا ہے - اس معرفت کی حقیقت کو کوئی بیان نہیں کر سکتا ، اسے صرف وجود کا نام دیا جا سکتا ہے - یہاں پہنچ کر دل کی تمام گرہیں کشادہ ہو جاتی ہیں ، شکوک و شبہات رفع ہو جاتے ہیں اور توحید کی ایک روحانی روشنی باقی رہ جاتی ہے جو اپنی وحدانیت میں

تاباں نظر آتی ہے ۔"*

مکمل روحانی اتحاد دراصل ضبط نفس یا یوگ کا دوسرا نام ہے ۔ اُپنشد (کتھا ۔ باب ٦) میں لکھا ہے کہ ایک حال ایسا ہوتا ہے جس میں حواس خمسہ، خیال ، عقل اور ذہن کے عمل میں تعطل پیدا ہو جاتا ہے ۔ ضبط نفس کی یہی صورت یوگ اور اس پر عمل کرنے والا "یوگی" ہے ۔ اُپنشد میں اس کے حصول کے لیے کسی خاص ذریعے یا مشق پر زور نہیں دیا گیا ہے لیکن ویدانت کے بعد جو دور آیا اس میں اسے غیر معمولی اہمیت حاصل ہو گئی اور ہندو یوگیوں کے افکار ، خیالات اور یوگی مشقوں کا اثر متأخرین صوفیاء بالخصوص ایران اور ہندوستان میں نہایت واضح نظر آتا ہے ۔ یوگ کا سلسلہ ساتویں یا آٹھویں صدی قبل مسیح سے ملتا ہے ۔ چنانچہ مہا بھارت (۱۳ : ۴۰) میں ایک یوگی دیو شرما ، اس کی بیوی روچی اور شاگرد ویوپلا کی کہانی موجود ہے ۔ اندرا دیوتا شرما کی بیوی روچی پر مائل ہوگیا اور اسے اپنے تصرف میں لانا چاہا ۔ ایک موقع پر جب دیو شرما گھر میں موجود نہ تھا اور گھر کی حفاظت کے لیے اپنے شاگرد ویوپلا کو چھوڑ گیا تھا ، اندرا نے موقع غنیمت سمجھا اور دیو شرما کے گھر جا پہنچا ۔ ویوپلا جانتا تھا کہ وہ اندرا کا مقابلہ نہیں کر سکتا اس لیے اس نے یوگی عمل کے مطابق اپنے خیال کے زور سے اپنی روح روچی کے جسم میں

---

* ۔ بعض صوفیاء اسی طرح کی وحدت وجودی کے قائل ہیں لیکن بعض اس سے اختلاف بھی کرتے ہیں ۔ چنانچہ محی الدین ابن عربی (فتوحات مکیہ، بحوالہ تصوف اسلام ڈاکٹر میر ولی الدین ، ص ٦٨) لکھتے ہیں :
"عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور عبد بن جائے اس لیے کہ رب رب ہے ، بغیر نہایت کے، اور عبد عبد ہے بغیر نہایت کے ۔"

دخل کر دی - اندرا دروازہ پر پہنچا تو روچی نے استقبال کے لیے
اٹھنا چاہا لیکن ویوپلا نے جو روچی کے جسم میں سما چکا تھا ،
اسے اس سے باز رکھا - اندرا کو روچی کی اس بے حسی پر بڑا
تعجب ہوا - اس نے روچی سے کہا ''میں اندرا ہوں ، کیا تم
میرا استقبال نہیں کروگی ؟'' روچی نے جواب دینا چاہا لیکن ویوپلا
نے ، جو اس میں سما چکا تھا ، اسے جواب نہ دینے دیا اور اندرا اس
طرح اپنے مقصد میں ناکام رہا اور دیو شرما واپس آ گیا - ویوپلا
نے اس کے بعد اپنی روح کو پھر سے اپنے جسم میں منتقل کر لیا -[۲۳]

اس طرح کی یوگ کی مسنقوں کا حال پتان جلی (۱۵۰ ق - م)
نے تفصیل سے لکھا ہے - یہاں ہمیں ان تمام موشگافیوں میں الجھنے
کی ضرورت نہیں - ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ذہن کا وجود احساس ،
ادراک اور تصور پر قائم ہے لیکن یہی واہموں اور دھوکوں کی
بھی بنیاد ہیں - یوگ کا کام ذہن کے عمل پر قابو پانا ہے اور ذہنی
عمل کے مکمل تعطل کا نام ''یوگ'' ہے - اس کی پہلی منزل ویراگ
(بیراگ) ہے - اس منزل میں تمام عام لذتیں بے مزہ نظر آتی ہیں اور
یہ صورت صرف ذہن کی سطح بلند ہونے سے حاصل ہوتی ہے - اس
کے بعد یوگی ہر جاندار کو ایذا دینے سے احتیاط برتتا ہے اور نہ
صرف انسانوں بلکہ جملہ حیوانات سے مہربانی کا سلوک کرتا ہے -
چوری اور خیانت سے پرہیز کرتا ہے - خیال ، بیان اور عمل میں
مکمل طور پر صداقت پر عمل کرتا ہے - جنسی خواہش پر مکمل
قابو پا لیتا ہے اور ان رجحانات پر غور و فکر کرتا ہے جو راہ نجات
سے بھٹکانے والے اور تباہ کن ہیں - اس طرح کے پرہیز پانچ منفی پہلو
ہیں - ان کے بعد سات مثبت پہلو سامنے آتے ہیں : (۱) صفا -
(۲) توکل - (۳) استغنا و برداشت ، سردی گرمی اور تمام جسمانی
تکالیف سے بے حسی - (۴) مطالعہ - (۵) رضا - (۶) اعضائے جسمانی

---

[۲۳] Das Gupta, *op. cit.* p. 66

کی حرکات اور سکون پر کامل قدرت ، خاصے طویل عرصے تک سانس یا قلب کی حرکت کو بند کر لینے کی مشق - (۷) خاموشی ؛ نہ صرف مکمل سکوت بلکہ گفتگو کی طلب اور خواہش کا زائل ہو جانا -

یوگیوں کے نزدیک اوصافِ حمیدہ چار ہیں : (۱) ہمہ گیر محبت (متری) - (۲) مصیبت اور تکلیف میں مبتلا ہونے والوں سے ہمدردی (کرونا) - (۳) دوسروں کی مسرت سے مسرت حاصل ہونا (مودیتا) - (۴) دوسروں کی خامیوں اور کمزوریوں سے ہمدردی -

ان اوصاف اور مسعوں میں سوائے اعضاے جسمانی کی حرکت پر قدرت کے کوئی ایسی بات نہیں جو یوگ سے مخصوص ہو ۔ یونانی فلسفیوں کے یہاں بھی اخلاقیات میں ان کا ذکر ہے - زردشت ، مانی اور مزدک کے یہاں بھی ان پر زور ہے - خواہشات پر ضبط کے لیے صوم و صلوٰۃ اور روزوں کا حکم یہودیوں ، عیسائیوں اور مسلمانوں میں بھی ملتا ہے - اس لیے صوفیاء کے یہاں اس قسم کے افکار اور اعمال میں حبسِ دم اور اس کی بعض مشقوں کے علاوہ دیگر اثرات صرف یوگ کے براہ راست ثمرات نہیں ہیں بلکہ ان کے ماخذات دور تک پھیلے ہوئے ہیں -

جسمانی یوگ کے علاوہ یوگ کی ایک ذہنی شکل بھی ہے جس میں پہلے کسی مادی شے پر توجہ مرکوز کی جاتی ہے - جب اس میں کثرت سے مشق حاصل ہو جاتی ہے تو ذہن اور شے مرکوز ایک ذات ہو جاتے ہیں - لیکن وحدت ذات کی اس پہلی منزل پر اس شے کے نام اور مادی شکل کا علم پھربھی باقی رہتا ہے - دوسری منزل میں داخل ہونے کے بعد نام اور تعینات ِ شے کا علم یا احساس بھی معدوم ہو جاتا ہے - شاہد اور مشہود کی تفریق مٹ جاتی ہے - ایک نئی طرح کا الہام ہوتا ہے جو عام علم سے مختلف ہوتا ہے - عام علم ''جاننا'' ہے اور یہ الہام ''پراجنا'' - اس حالت یا کیفیت

کو سادھی کہتے ہیں - اس اعتبار سے علم کی تین حالتیں یا منزلیں ہوتی ہیں : (۱) علم ظاہری یا ادراک جس کا تعلق عام حواسِ ظاہری اور منطقیانہ فکر سے ہے - (۲) الہام ، یوگ ، عقل جو خیال کی توجہ سے حاصل ہوتی ہے - (۳) معرفت ، جب روح ذہن کے بندھن سے آزاد ہو جاتی ہے -

ہندو تصوف کا ایک اور رجحان ''برھمچاریہ'' ہے جس کا بنیادی عقیدہ تپسیا (تپس) ہے - تپس کے لفظی معنی حرارت اور گرمی (طپش) کے ہیں اور اتھروید میں یہ سورج کی گرمی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے - لیکن اپنے وسیع معنوں میں تپس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی طاقت کو کسی عمل میں صرف کیا جائے اور سردی گرمی اور دوسری جسمانی سختیوں کو برداشت کیا جائے - اندرا کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ تپس سے ہی اسمان پر پہنچا ہے - اس تپس کی مختلف شکلیں ہیں جن میں خاردار بستر پر سونا اور دیگر جسمانی آزار برداشت کرنا شامل ہیں - پورانوں کی تعلیم کے مطابق 'تنا' سے طاقت حاصل ہوتی ہے کیونکہ ''نہ کوئی مارا گیا اور نہ کوئی مارنے والا تھا ، نہ دوست نہ دشمن ، نہ قاتل ، ہر چیز صرف لاعلمی کی بنا پر ایک دھوکا ہے -'' تپسیا کرنے والوں کے نزدیک اوصافِ حمیدہ حسب ذیل ہیں : (۱) رحم - (۲) اخلاق پابندی - (۳) صبر - (۴) تفکر - (۵) معرفت -

'گیتا' ہندو دھرم اور فلسفے کی ایک اور نہایت اہم دستاویز ہے - گیتا میں تپس کی تین شکلیں ہیں : (۱) جسمانی تپس ، ضبطِ خواہش ، دیوتاؤں ، برہمنوں اور دانشوروں کی تعظیم و تکریم ، صفائی ، خلوص ، عفت ، ایذارسانی سے پرہیز - (۲) قول کا تپس ، شیریں گفتاری اور حق گوئی ، مطالعہ - (۳) ذہنی تربیت ، توکل ، ضبط نفس ، ذہن اور فکر کی صفائی اور پاکیزگی -

لیکن گیتا کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس میں سادھوؤں

کی مطلق ترک دنیا اور فرائض و حقوق کی دنیاوی زندگی میں ایک مفاہمت پیش کی گئی ہے - خواہشات کو بالکل فنا کر دینے اور جائز و معقول خواہشات کی تکمیل کے درمیان ایک اعتدال کا راستہ تجویز کیا گیا ہے - ویدانت کے بعض علم برداروں کے برعکس گیتا کا تصور یہ ہے کہ جسم اور ذہن کے افعال کا مطلق تعطل ممکن نہیں ہے اور اگرچہ گیتا میں بھی حبس دم کو تربیت نفس کا ایک ذریعہ تسلیم کیا گیا ہے لیکن وہاں اصول نفس کی پاکیزگی کے ساتھ خود کو دیوتاؤں کی مرضی میں گم کرنے پر زور دیا گیا ہے - گیتا کی تعلیمات کے پیش نظر انسان معاشرے میں رہ کر اپنے فرائض بجا لاتے ہوئے بھی نجات حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ روحانی طور پر بلندی حاصل کرنے کو اپنا مقصد سمجھے اور اپنی توجہ ذات خداوندی پر مرکوز رکھے - اس توجہ کے وسیلے سے توجہ کرنے والا وجود مطلق میں سما سکتا ہے اور توجہ کی بنیاد عشق و محبت پر ہے - بھگوت پران کے نزدیک اس کے تین ذریعے ہیں : (۱) علم (۲) عمل - (۳) ریاضت و عبادت -

گیتا کے بعد ہندوؤں کا بھگتی فلسفہ ہے - ایک حقیقی بھگت کے نزدیک جملہ موجودات خالق کی قدرت کے مظاہر ہیں اور سب برابر ہیں - گیتا کا فلسفہ ہمہ ازوست کا فلسفہ ہے - خداوند اور انسان کی دوئی ایک حقیقت ہے لیکن انسان ، خداوند کا ایک مظہر ہے - یہ ممکن ہے کہ ریاضت و عبادت میں ایک منزل ایسی آئے جہاں عالم جذب میں وفور شوق سے بھگت اور اس کا رب ایک ہو جائے - عقل صرف ایک محدود دائرے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور اس حلقے سے باہر نہیں نکل سکتی - اعلیٰ ترین اعمال عقل و فکر کی رسائی سے باہر ہیں - ان کی بنیاد عشق و محبت پر ہے - اس عشق کی تفصیلات اس طرح بیان کی گئی ہیں : (۱) اس کی بنیاد احساس فرض اور احترام ذات قدس پر ہے - (۲) جذبۂ محبت غیر ارادی اور

عبد محدود ہونا چاہیے ، صرف اسی صورت میں محبوب کا قرب حاصل ہو سکتا ہے - (۳) خداوند کو محبوب ترین معشوق یا عاشق سمجھنا چاہیے اور اس سے اسی طرح کی شدید نسوانی محبت کرنا چاہیے جیسی ایک عورت کو اپنے محبوب سے ہوتی ہے - محبت کا یہ انداز نہایت گہرا ، شیریں اور مکمل سمجھا گیا ہے اور اس کا نام مدھرا ہے - کرشن کی زندگی میں محبت ایک مثالیہ رنگ اختیار کر لیتی ہے - عورت کے لیے خاوند کی محبت ایک مذہبی فریضہ ہے اور اس کی تہہ میں یہ تصور ہے کہ عورت مرد کی محبت تکمیل کے بعد ایک روحانی جذبے میں تبدیل ہو سکتی ہے .. مجاز سے حقیقت تک کا یہ سفر صوفیا کے یہاں بار بار مذکور ہے - مسلمان صوفیوں کی تعلیمات میں گیتا اور بھگتی کے تصورات کا کچھ شائبہ ضرور ہے - بالخصوص متأخرین ہندی مسلمان صوفیاء کے یہاں کرشن کا ذکر اور ان کی محبت و عشق کا احترام بار بار ملتا ہے - بعض صوفیاء اپنی توجہ کرشن پر بھی مرکوز کرتے تھے اور انھیں ایک حق رسیدہ سالک سمجھتے تھے - ظاہر ہے یہ عنصر اسلامی نہیں لیکن فلسفۂ عشق و محبت کے معاملے میں دیگر عناصر اور اثرات کے ساتھ اس کا شمول بھی احاطۂ امکان سے خارج نہیں ہے - ہندو فلسفے کے اثرات بلا شبہہ براہِ راست اور بالواسطہ مسلمانوں کے نظام فکر پر اثر انداز ہوئے ہیں ، لیکن بعض بنیادی اختلافات بھی نظر انداز نہیں کیے جا سکتے ؛ مثلاً روحانی ارتقا میں ہندو فلسفہ تنزیل کا قائل ہے - ذاتِ خداوندی ، دیوتا ، براہما ، وجود مطلق ، انسان کے جسموں میں حلول کر سکتی ہے - ایسی تنزیل اسلامی نقطۂ نظر سے قطعاً ناممکن ہے - ایک جسم سے دوسرے جسم میں روح کا انتقال ، تناسخ کا چکر اور مکتی کا تصور بھی جس طرح ہندو مذہب اور فلسفے میں ہے ، اسلامی عقاید سے بنیادی طور پر مختلف ہے -

(ہندی ماخذات میں بدھ اثرات اس مقالے میں طوالت کے باعث شامل نہیں کیے گئے ، ان کی تفصیل ایک الگ باب کی محتاج ہے) -

کتابیات

(صرف اس باب کے ماخذات، جن کے حوالے حواشی میں موجود ہیں)

The Holy Quran

Arbery, A. J.	... Sufism.
Burkitt, F. C.	... The Religion of the Manichees.
Das Gupta	... Hindu Mysticism.
Dawson, M. M.	... The Ethical Religion of Zoroaster.
Jackson, A. V. William	... Researches in Manichaeism.
MacDonnel, A. A.	... Vedic Mythology.

باب اول

فصل اول ۔ تاریخ تصوف کا ایرانی اور ویدانی پس منظر ۔

۱ - Sufism, A. J. Arbery.

۲ - Mystics of Islam, Nicholson.

۳ - Outlines of Islamic Culture, M. A. Shustry. Vol. II

۴ - The Ethical Religion of Zoroaster, M.M. Dawson.

۵ - ایضاً ۔

۶ - Media, Z. A. Rogozin.

۷ - Outlines of Islamic Culture.

۸ - The Religion of the Manichees, F.C. Burkitt - Cambridge Univ. Press. 1925.

۹ - ایضاً ۔

۱۰ - ایضاً ۔

۱۱ - ایضاً ۔

۱۲ - ایضاً ۔

۱۳ - ایضاً ۔

۱۴ - ایضاً ۔

۱۵ - Researches in Manichaeism, A. V. William Jackson.

١٦ - Vedic Mythology, A. A. MacDonnell, Encyclopedia of Indo Aryan Research Series. Verlagvon Karl. J. Trubner Strassburg 1891.

١٧ - ایضاً -

١٨ - ایضاً -

١٩ - ایضاً -

٢٠ - ایضاً -

٢١ - Hindu Mysticism, Das Gupta.

٢٢ - ایضاً -

٢٣ - ایضا -

٢٤ - ایضاً -

باب اول

فصل دوم

تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی پس منظر

باب اول

فصل دوم

تاریخ تصوف کا ہندی، یونانی اور اسلامی پس منظر

بدھوں کے فلسفۂ حیات کا خلاصہ یہ ہے کہ روح دراصل تجربات ادراک کے مجموعے کا نام ہے اور عقل میں تسلسل اس طرح قائم رہتا ہے کہ ہر ادراک آنے والے ادراک سے ایک خاص قوت کے سبب مربوط رہتا ہے۔ یہ قوت ہر ادراک کو تھوڑی دیر کے لیے قائم رکھتی ہے، یہاں تک کہ کوئی دوسرا ادراک یا تجربہ آ کر اس سے مربوط ہو جاتا ہے۔ اگر تلازمہ (association) کی یہ قوت قطعاً سلب ہو جائے تو آخری نجات حاصل ہو جاتی ہے۔ بدھ مفکرین کے ایک طبقہ کا عقیدہ ہے کہ شعور کا مکمل انقطاع ہی ان کے مذہب کا مقصد اعلیٰ ہے۔ لیکن دوسرے طبقہ کا خیال ہے کہ خارجی عالم شعور کے ساتھ وجود قائم ہے۔ اگر شعور ہر لمحے بدلتا رہتا ہے تو اسی طرح کائنات میں ادراک کے ہر لمحے کے ساتھ ہر چیز پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہے۔[1]

بدھی مابعدالطبیعیاتی حکماء کے چار طبقات ہیں اور چاروں اس پر متفق ہیں کہ کائنات میں ہر لمحہ بہ تغیر ہوتا رہتا ہے۔ اختلاف

۱ - Proceedings of the Third Oriental Conference, 1924. The Metaphysics of the Saiva Sidhanta System. By K. Subramanyam, pp. 572-73

اس پر ہے کہ یہ کائنات حقیقی ہے یا محض وہمی - پہلے عقیدے کے علمبردار مدھیامکا سی اس کے قائل ہیں کہ ساری کائنات جس میں خود ہمارا شعور بھی شامل ہے ، محض واہمہ ہے ، حقیقت میں کوئی شے وجود نہیں رکھتی - ان کی دلیل یہ ہے کہ جو شے موجود ہے ، فنا نہیں ہو سکتی اور جو عدم ہے وہ وجود میں نہیں آ سکتی - لہٰذا ہر لمحے کے تجربے میں کائنات کی اشیا ظاہر اور غائب ہوتی رہتی ہیں - دوسرا طبقہ بودھ چراسی مفکرین کا ہے - ان کے نزدیک شعور ایک ذاتی تجربہ ہے اس لیے حقیقی ہے ، لیکن خارجی کائنات محض ذہن کا ایک دھوکا اور ایک خواب ہے - تیسرے طبقہ کے نزدیک شعور اور کائنات دونوں حقیقی ہیں لیکن آخرالذکر کا ادراک براہ راست نہیں ہوتا - ہر مادی شے ایک لمحے کے لیے شعور میں داخل ہوتی ہے اور اپنا ایک نقش چھوڑ کر نکل جاتی ہے - دراصل ہمیں اسی نقش کا ادراک یا احساس ہوتا ہے اور ہم اسی کو اصل شے سمجھ لیتے ہیں - اس طبقے کے حکما جو سوترانتکا سی (Sautrantikas) کہلاتے ہیں ، کائنات کی تخلیق چار قسم کے جوہروں کا عمل سمجھتے ہیں اور انسان کے داخلی تجربات کو پانچ منزلوں میں تقسیم کرتے ہیں جو حس ، ادراک ، تصور ، کیفیت اور حافظہ کے نفسیاتی اعمال کے مطابق ہیں - چوتھے طبقے کے حکماء تیسرے طبقے کے برعکس اس کے قائل ہیں کہ ہمیں جس چیز کا ادراک اور احساس ہوتا ہے وہ حقیقی خارجی کائنات ہے نہ کہ شعور پر اس کے نقوش محض -

یہ دو بدھوں کے نظام فکری کا مابعدالطبیعیاتی پہلو تھا ، تصوف کے میلانات بدھ کی تعلیمات میں نہایت واضح اور نمایاں ہیں - بدھ کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم ظاہر اور باطن میں خواہشات کے بندھنوں میں گرفتار ہیں اور ان سے آزاد ہونے کی صورت صرف یہ ہے کہ ضبط نفس ، توجہ اور علم و حکمت کو اختیار کیا

جائے ۔ بظاہر یہ یوگ فلسفہ کی صدائے بازگشت معلوم ہوتی ہے لیکن بنیادی فرق یہ ہے کہ یوگی کے نزدیک ضبط اور توجہ کا مقصد بالآخر روح کو منور بالذات کر کے آزاد کرانا ہے اور بدھ کے نزدیک عدم محض ہونے سے ہی نجات حاصل ہو سکتی ہے ۔ بدھ کے ان نظریات کا جائزہ لیتے ہوئے ایک محقق لکھتا ہے[۲] کہ گوتم کے نزدیک انسان جبر و اختیار کی کشاکش میں گرفتار ہے ۔ منشا یا مشیت ایسے اختیار کی طرف رجوع کرتی ہے اور قانون یا شریعت اس اختیار کو پابند کرتے ہیں ، چنانچہ انسان اپنی ساری زندگی اس جبر و اختیار کے درمیان فیصلہ کرنے میں گزارتا ہے ۔ زندگی اسی فیصلہ کے عمل مسلسل کا نام ہے اور اسی عمل میں انسان ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور ہر فیصلہ کے بعد وہ ایک حالت سے دوسری مختلف صورت یا حالت اختیار کرتا ہے ۔ وہ ایسی حالت اختیار کرنا چاہتا ہے جو پہلی سے بہتر ہو ۔

اس مسلسل ''ہونے'' کو ایک طرح کے طے منازل یا سفر سے تشبیہہ دی گئی ہے اور بدھ مذہبی لٹریچر میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے ۔ 'انا' کے ارتقا کی جو تشریح کی گئی ہے اس کی صدائے بازگشت بھی دور دور تک سنائی دیتی ہے اور اگر منزل نفی' خودی یا عدم محض ہونا نہ ہو تو اس میں ارتقا کے صحت مند رجحانات بھی موجود ہیں ۔ منفی رجحانات کا اندازہ ان تعلیمات سے کیجیے :

۱ ۔ ''لذت'' عذاب کی بنیاد ہے ۔ ''وجود'' کا لازمی نتیجہ ''پیدائش'' ہے اور جو پیدا ہوا وہ بوڑھا ہوگا اور مرے گا ۔ کامل وہ ہے جو تمام خواہشات کو فنا کر دے ، ہر جذبے کو مٹا دے ، ہر طلب کو ترک کر دے ۔ اس طرح انسان کامل بیداری سے ہمکنار ہو جاتا ہے ۔[۳]

---

۲ ۔ Mrs Rhys David, *A Manual of Buddhism*, p, 192.

۳ ۔ The Majjihma Nikaya. The first fifty discourses from the collection of medium length discourses of Gautama the Buddha, By Bhikku Silchara, p. 3.

۲ - سچا بھکشو ہر چیز خوشی سے برداشت کرتا ہے ، وہ عقلمندی کے ساتھ غور و فکر کرتا ہے ، وہ سردی ، گرمی ، بھوک ، پیاس ، آندھی ، مینہ ، مکھیوں اور مچھروں کا ستانا اور رینگنے والے کیڑوں کی اذیت دہی ، لوگوں کا غم و غصہ ، گالی گلوچ اور دشنام طرازی صبر و شکر کے ساتھ برداشت کرتا ہے - اس کے بدن کو اذیتیں پہنچتی ہیں ، شدید ، پریشان کن ، جن سے زندگی کو خطرہ ہوتا ہے - وہ ان سب کو بڑی خاموشی سے قبول کرتا ہے -[۴]

۳ - ''وہی عزلت نشین گرو کے سچے چیلے ہیں جو تنہائی اختیار کرتے ہیں . . . ان کے لیے لوگوں کی صحبت ایک عذاب ہے . . . عزلت نشینی میں ہی انھیں حقیقی مسرت حاصل ہوتی ہے -''[۵]

۴ - ''اور تب اے برہمنو! ترک خواہش کے بعد اور ہر گناہ سے کنارہ کش ہوکر ، اس عالم میں کہ میرا شعور اور تصور ابھی تک سرگرم عمل تھا ، میں اس مسرت اور انبساط سے ہمکنار ہوا جو ترک علائق سے حاصل ہوتے ہیں اور اس طرح میں اعلیٰ روحانی کیف کی پہلی منزل میں داخل ہوا - اس کے بعد شعور اور تصور کے انقطاع سے میں اعلیٰ روحانی کیف کی دوسری منزل میں داخل ہوا اور جب میں شعور اور تصور کے بندھنوں سے بالکل آزاد ہوگیا تو مجھے وہ مسرت اور انبساط حاصل ہوا جو مراقبے سے نصیب ہوتا ہے -''

۵ - ''جس طرح ایک کپڑا جو میلا ہوگیا ہو اور جس پر طرح طرح کے داغ لگ گئے ہوں ، جب صاف پانی میں دھویا جاتا ہے

---

۴ - ایضاً ، ص ۹ -

۵ - ایضاً ، ص ۱۵ -

تو پاک و صاف ہو جاتا ہے یا جس طرح خالص سونا دہکتی ہوئی آگ کی بھٹی میں سے گذر کر خالص اور صاف برآمد ہوتا ہے ، اسی طرح وہ فقیر جو ایسی صفات حمیدہ ، فہم اور فراست کا مالک ہو ، چاول سے تیار کی ہوئی غذا جس میں صرف منتخب مصالحے اور مشروبات شامل ہوں ، کھا سکتا ہے اور اس سے اسے کسی ضرر کے پہنچنے کا احتمال نہیں ۔''۹

- - ''ہم عہد کرتے ہیں کہ ایسی زندگی بسر کریں گے جس سے کسی کو نقصان یا ضرر نہ پہنچے ، ہم کسی جاندار کو ہلاک نہ کریں گے ، نہ چوری کریں گے اور نہ جھوٹ بولیں گے اور نہ بدکاری کے مرتکب ہوں گے ۔ ہماری زبان سے کوئی گالی ، کوئی ناملائم لفظ اور بیہودہ بات نہ نکلے گی ۔ ہم حسد ، لالچ اور بغض کو اپنی ذات سے دور رکھیں گے ۔ ہم صحیح اور سچی فہم و فراست ، حقیقی صفائے ذہن ، سچی گفتگو ، درست اعمال ، کسب حلال ، جائز جد و جہد، جائز ذکر و فکر ، جائز حکمت اور حقیقی نجات کے مسلک پر کاربند رہیں گے ۔ ہم کاہلی سے دور رہیں گے ، انکسار اور خاکساری اختیار کریں گے ، ہم تذبذب سے احتراز کریں گے ، نیک ، شریف اور رحمدل رہیں گے ، ہم ایمان داری اور توکل اختیار کریں گے ، ہم حلیم خصلت ، کشادہ دل ، صاف گو ، حق پسند بنیں گے ، انکسار اور عاجزی ہمارا شعار ہوگا ، ہم خدا سے محبت کا راستہ تلاش کریں گے ، ہم مخلص ، ارادے کے مضبوط ، باحیا اور اپنے ضمیر کو زندہ رکھنے والے ہوں گے ، ہم ہر چیز کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے اور باعمل بنیں گے ، ہم اپنے ذہن کی تربیت اور فہم کی تعلیم کی طرف متوجہ ہوں گے ، وقتی اور عارضی چیزوں

The Majjihma Nikaya p. 39 - ۹

کا ہم اثر قبول نہ کریں گے اور ان کی خواہش سے گریز کر کے انھیں گزر جانے دیں گے ۔''۷

۷ - '' جو پیدا ہوا اسے زوال اور فنا سے۸ مفر نہیں ، اگر پیدائش ختم ہو جائے تو زوال اور فنا خود بخود ختم ہو جاتے ہیں اور جو راستہ زوال اور فنا کے چکر کو ختم کرتا ہے وہی نجات کا اعلیٰ ہشتگانہ راستہ ہے ۔''۹

شدید قسم کے ضبط نفس ، ترک لذت ، ترک علائق ، عزلت نشینی اور تزکیہ باطن پر جتنا زور ان اقوال میں موجود ہے وہ کسی تشریح یا تفسیر کا محتاج نہیں ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی یا وجود موہوم اور عدم پذیر ہے ۔ اس کا انجام پیری ، دکھ ، زوال ، انتشار ، اضمحلال اور بالآخر فنا ہے ، لیکن فنا سے یہ چکر ختم نہیں ہو جاتا ، صرف معرفت اس چکر کو ختم کر کے مکتی ، نروان یا نجات کامل حاصل کر سکتی ہے ۔ یہ ایک خاص قسم کا منفی فلسفہ حیات ہے جو اسلام کی بنیادی اسپرٹ سے ہم آہنگ نہیں ، البتہ مانی کے عقائد میں اس کی جھلک ملتی ہے ۔

---

۷ - The Majjhima Nikaya, Pp. 47 - 48 .

۸ - سراج نے کتاب اللمع (صفحہ ۱۹۹) میں ابراہیم بن ادھم کا ایک قول نقل کیا ہے ''قال اذا تزوج الفقیر فمثلہ رجل قد رکبت السفینۃ فاذا ولد لہ قد غرق'' ۔ فرمایا اگر فقیر نے شادی کی تو اس کی مثال ایسے شخص کی سی ہے جو ناؤ پر سوار ہوگیا ، اس کے بعد اگر اس کے اولاد ہوئی تو سمجھو ڈوب گیا ۔ یہ مانی یا گوتم بدھ کا قول ہو سکتا ہے ، کسی مسلمان کا نہیں ۔

۹ - ایضاً صفحہ ۵۶ ، گوتم بدھ کی تعلیمات میں آٹھ کا عدد غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے ۔ سلوک کی آٹھ منزلیں ہیں جن کے طے کرنے کے بعد مکمل نجات حاصل ہوتی ہے ۔ ہر منزل کے آٹھ راستے ہیں اور ہر راستے میں آٹھ نشان ہیں ۔ یہاں اس راستے کو جو پیدائش ، زوال اور فنا کے چکر کو ختم کر دے ، کہا گیا ہے ۔

لیکن بدھ مت کا اثر بہت دور دور تک پہنچا ہے ، نہ صرف یہ کہ ہندوستان کے فلسفہ اور عقائد میں اس کا نفوذ پایا جاتا ہے بلکہ ہندوستان سے باہر ایران اور عرب تک اس کے اثرات پھیل چکے تھے، اس لیے براہ راست یا بالواسطہ دیگر مذاہب اور دبستان حکمت میں بھی اس کی جھلک پائی جاتی ہے - لیکن تاریخی اعتبار سے ایسے اثرات کے اصل مآخذ کا پتہ لگانا بہت دشوار ہے ، کیونکہ ان میں سے بعض عقائد اور نظریات گوتم بدھ سے پہلے مختلف صورتوں میں فروغ پا چکے تھے ، لیکن ان اثرات سے قطعاً انکار کی گنجائش بھی نہیں - بلخ جو تصوف اسلام کے ابتدائی مرکزوں میں سے ہے ، ظہور اسلام سے قبل بدھ مذہب کا ایک اہم مرکز تھا اور بدھ کی تعلیمات اس علاقہ میں اتنی نفوذ کر چکی تھیں کہ بعض صوفیاء مثلاً ابراہیم بن ادھم پر لوگوں کو گوتم بدھ کا دھوکا ہوا ہے -

یونانی مآخذ

خطۂ یونان اور فلسفہ و حکمت ایک دوسرے کے مترادف ہوگئے ہیں - ایران اور ہندوستان کے علاوہ اگر کسی خطے کے افکار اور نظریات نے ہزاروں سال علماء ، حکماء ، مفکرین اور فلاسفہ کی رہبری و رہنمائی کی ہے تو وہ یہی خطہ یونان ہے - عیسائیت اور اس کے بعد مسلمانوں کے حکماء کے خیالات جس حد تک فلسفۂ یونان سے متأثر ہوئے ہیں ، اس کی داستان بہت طویل ہے ، اس لیے یہاں ہم صرف ان مسائل کو پیش نظر رکھیں گے جنھوں نے تصوف اور صوفیاء کے مسالک کو متأثر کیا ہے - یونانی فلسفہ کا بانی تھیلس (Thales) کو قرار دیا جاتا ہے جس نے غالباً چھٹی صدی قبل مسیح کا زمانہ پایا تھا اور اس اعتبار سے وہ گوتم بدھ کا تقریباً ہم عصر ہے - وہ پہلا شخص تھا جس نے پانی کو ہر چیز کی اصل ٹھہرایا - اس کا قول تھا کہ تمام اشیاء کی اصل پانی ہے ، ہر چیز پانی سے پیدا ہوئی اور پانی ہی کی طرف عود کرنے والی ہے - اس

نظریہ میں وحدت وجود کی ایک شکل نظر آتی ہے ، اگرچہ وہ اس قدر واضح نہیں ہے جتنی صوفیاء کے یہاں ہے یا جس طرح بعد میں خود یونانی فلاسفہ کے ہاں ملتی ہے - چھٹی صدی قبل مسیح کا دوسرا نامور حکیم فیثا غورث تھا ، جو علم ہندسہ کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے - اس کے افکار میں سب سے اہم نظریہ اعداد کا ہے جو اس کے نزدیک کائنات کی اصل ہیں - اس کے نزدیک طاق اعداد جفت اعداد سے اعلیٰ اور برتر ہیں اور چار کا عدد مکمل ترین ہے - فیثا غورث کے اس نظریہ نے مختلف حکماء اور صوفیا کو متأثر کیا ہے ، بالخصوص صوفیوں کے طریق نقشبندیہ میں جن تین مقامات پر زور دیا گیا ہے ، ان میں پہلا نظریہ عدد ہے - اذکار اور اشغال میں بھی اعداد کی اہمیت ملحوظ رکھی گئی ہے - عملیات اور نقوش میں اعداد کے دور رس اثرات اور انسانی زندگی سے ان کے گہرے تعلق کا خیال ثابت ہوتا ہے لیکن فیثا غورث کے بعض خیالات ایسے ہیں جو کسی مسلمان کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتے ، مثلاً زردشتی[1] عقیدہ کی طرح فیثا غورث کائنات میں دوئی کا قائل تھا اور روح کے بارے میں اس کے نظریات ہندو فلسفہ سے قریب آ جاتے ہیں - اس کا خیال تھا کہ حیات حیوانی کے علاوہ کائنات میں ہر شے جاندار ہے اور جان یا روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں اپنے مکمل یا نا مکمل ہونے کے اعتبار سے منتقل ہوتی رہتی ہے - یہ بھی ایک طرح کا تناسخ ہے - ایک اور قابل ذکر حکیم ایمفی ڈوکلیس ہے جو مشہور فلسفی ہراکلیٹس کا شاگرد اور صقلیہ کا باشندہ تھا - اس کا عقیدہ تھا کہ حیات انسانی اپنی موجودہ شکل اور حالت تک پہنچنے میں بہت سی ارتقائی منزلوں سے گزر چکی ہے - یہ ارتقا کا وہ نظریہ ہے جسے بعد میں ڈارون نے علمی نقطۂ نظر سے مکمل اور تجربات

---

[1] Outlines of Islamic Culture. By A. M. A. Shustry. Vol. II, p. 369.

سے ثابت کیا لیکن اس سے پہلے اس کے آثار حکماء ، فلاسفہ اور صوفیاء کے یہاں ملنے لگتے ہیں ۔ مثنوی مولانا روم میں جمادات سے نباتات ، نباتات سے حیوانات ، اور حیوان سے انسان تک ارتقا کی منزلیں واضح طور پر گنائی گئی ہیں ۔ ایمفی ڈوکلیس اس کا بھی قائل تھا کہ کائنات کی بنیاد دو متحرک قوتوں پر ہے : ایک قوت کو وہ محبت ، عشق ، کشش ، جذب اور رغبت سے تعبیر کرتا ہے اور دوسری قوت نفرت ، پیکار اور فراق کی ہے ۔ محبت کی قوت کائنات میں ضبط و نظم اور اتحاد پیدا کرنے کی باعث ہے اور نفرت سے انتشار اور افتراق پیدا ہوتا ہے ۔ نظام کائنات میں عشق ، جذب یا محبت کی کرشمہ سازیاں بالآخر جو رنگ لاتی ہیں اس سے تصوف کی کتابیں اور ہماری شاعری اور ادب کے کتنے ہی حسین نقوش آب و رنگ پاتے ہیں ۔ قدیم یونانی فلاسفہ کے سلسلے کی آخری کڑی فارمینداس ہے ۔ اس کا نظریہ تھا کہ حرکت اور سکون محض حواس کے پیدا کردہ واہمے ہیں ، اصل ذات میں نہ حرکت ہے نہ تغیر (الآن کما کان) ۔ تھیلس کے نظریۂ حقیقت آب کی طرح ہمیں یہاں بھی مسلک وحدت وجودی کی جھلک دکھائی دیتی ہے اور حرکت و سکون کا یہ نظریہ فلسفۂ زمان و مکان کے ارتقا پر خاصا اثر انداز ہوا ہے ۔

ان کے بعد فلاسفۂ یونان میں ان حکماء کا دور آتا ہے جنھیں سوفسطائی کہا جاتا ہے ۔ ان کا طریق کار یہ تھا کہ موضوع زیر بحث پر وہ مختلف زاویوں سے تمام دلائل جمع کرکے ، منطق سے دعوؤں کی تائید یا تردید کرتے ، اس اعتبار سے سوفسطائی حکماء اعلیٰ درجے کے خطیب اور جرح کرنے والے تھے ۔ ان کا نظریہ یہ تھا کہ ہر شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی ذاتی قوت فیصلہ ، عقل اور منطق کا پورا پورا استعمال کرے اور جو شے اسے اپنے اس تجربے اور یقین سے بہترین نظر آئے ، اسے اختیار کرے ۔ ذاتی فیصلے

اور ذاتی تجربے کی یہ اہمیت اور انسانیت کی عظمت کا یہ احساس ہمیں بعض صوفیاء کے مسلک میں بھی نظر آتا ہے ، لیکن بعض بنیادی باتوں میں صوفی سوفسطائیوں سے قطعاً اتفاق نہیں کر سکتے، مثلاً سوفسطائی تقلید کے بالکل قائل نہیں اور صوفی کے یہاں ایک منزل میں مرشد کے تجربات ، فیصلوں اور ہدایتوں کی بڑی اہمیت ہے -

بمے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

سوفسطائی حقیقت کے ادراک کے لیے بحث ، جرح ، استدلال ، دلائل اور براہین کا سہارا ڈھونڈتے ہیں - صوفیوں کے نزدیک معرفت کا یہ طریقہ زیادہ سودمند نہیں ، کیونکہ سبب ، نتیجہ ، علت و معلول کا چکر کبھی ختم نہیں ہوتا اور عقل کی رسائی بس ایک محدود افق تک ہے - سوفسطائیوں کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اشیاء کے حقیقی علم کا حصول یا اصل معرفت ناممکن ہے لیکن صوفیا کے نزدیک یہ معرفت نہ صرف ممکن بلکہ فرض اور تخلیق کی غایت ہے اور ایسی معرفت کے لیے صوفیا جد و جہد کرتے ہیں - بعض مسلمان مفکرین اور حکماء نے سوفسطائیوں کا سا انداز فکر اور طریق استدلال اختیار کیا ہے لیکن اصل تصوف اور صوفیوں پر ان کے اثرات نہ ہونے کے برابر ہیں - اسی طرح بعض لوگ غلط فہمی سے خود لفظ 'صوفی' کا تعلق (Sophist) سے بتاتے ہیں ، جو تاریخی اور لسانی شہادتوں سے قطع نظر میلانات اور رجحانات کے اختلاف کی بنیاد پر بھی قرین قیاس نہیں ہے -

سوفسطائیوں کے دور کے خاتمے پر ہمیں سقراط (Socrates) کا نام ملتا ہے جسے ۳۹۹ ق-م میں اس جرم کی سزا میں زہر کا پیالہ پینا پڑا کہ اس نے یونانی دیو مالا کے دیوتاؤں اور دیویوں

کو ماننے سے انکار کر دیا تھا اور تلاش حق اور اس کے اظہار میں جرأت ، بیباکی اور مردانگی کا ثبوت دینے پر آمادہ تھا ۔ سقراط کے نزدیک علم اور نیکی مترادف ہیں ۔ اس کا عقیدہ تھا کہ انسان کا اپنا ضمیر اس کا حقیقی رہنما اور سچا رہبر ہے اور اسی کو خیر و شر کا فیصلہ کرنے کے لیے صحیح معیار قرار دینا چاہیے ۔ یونانی حکماء میں سقراط کے بلند مرتبہ کے باوجود مسلمان مفکرین حکماء اور صوفیا پر اس کے خیالات کا براہ راست اثر بہت کم نظر آتا ہے ۔ افلاطون پہلا یونانی حکیم ہے جس کے افکار و نظریات نے عیسائیوں اور مسلمانوں بالخصوص صوفیوں کو خاصا متأثر کیا ۔ افلاطون جو سقراط کا شاگرد تھا ۴۲۹ ق-م میں پیدا ہوا ۔ اس نے اپنی عمر کے تقریباً پچاس سال تلاش حق ، تعلیم و تدریس اور تالیف و تصنیف میں گزارے ۔ اس کے نزدیک اعیان ازلی حقائق ہیں ۔ جن اشیاء کو ہم عالم محسوسات میں دیکھتے ہیں ، وہ ان اعیان کی نا تمام نقلیں ہیں ۔ ان اعیان کو افلاطون نے پانچ اقسام میں گنایا ہے : (۱) حیاتی مثلاً انسان ، حیوان وغیرہ کا تصور ، (۲) (Elemental) ، (۳) منطقی مثلاً مشابہت ، سکون و حرکت ، وحدت و کثرت وغیرہ ، (۴) مادی ، (۵) اخلاق مثلاً حسن ، خیر، صداقت وغیرہ ۔ ان اعیان کا جوہر اپنی غیر جسمانی اور غیر محسوس حالت میں ایک صورت و حالت پر قائم ہے ۔ اس میں تغیر و تبدل، ترمیم و اضافہ ، کمی اور زیادتی نہیں ہوتی ۔ یہ قائم بالذات ہیں اور ازلی و ابدی ہیں ۔ اشیا میں کثرت پائی جا سکتی ہے لیکن ہر جنس کے عین میں وحدت اور صرف وحدت ہے ۔ افلاطون کا یہ نظریہ وہی ہے جو بعض مسلمان مفکرین کے یہاں 'عالم مثال' کے نظریات میں جھلکتا ہے اور صوفیاء کے یہاں وحدت و کثرت کے تعلق اور کثرت میں وحدت کے جلوے کی جو جھلک ہے وہ بھی اس نظریہ سے کچھ نہ کچھ تعلق ضرور رکھتی ہے ۔ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھ کر افلاطون دعویٰ کرتا ہے کہ عین خالص ، قدیم اور

باقی ہے ۔ باقی اشیا عارضی اور فانی ہیں ۔ وہ عدم اور وجود کے مابین ایک درمیانی حالت میں ہیں ۔ اشیائے عالم کو محض عارضی ثابت کر کے افلاطون نے ایک ایسے نظام فکر کی بنیاد رکھی جس پر ایک پورا ہوائی قلعہ تعمیر ہو گیا اور آگے چل کر یورپ اور ایشیا کے مفکرین نے ، جن میں صوفیاء بھی شامل ہیں ، اسی کو اپنی فکر کی بنیاد قرار دیا ۔ یہی وہ فلاطونیت ہے جس کی تردید اقبال نے مثنوی اسرار خودی میں کی ہے :

''در معنیٔ این کہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اقوام اسلامیہ از افکار او اثر عظیم پذیرفتہ بر مسلک گوسفندی رفتہ است و از تخیلات او احتراز واجب است ۔''

افلاطون کے مسئلۂ اعیان پر ارسطو نے تنقید کی ہے ۔ ارسطو کا زمانہ ۳۸۴ تا ۳۲۲ ق-م ہے ۔ مسلمانوں میں اس کے مقلدین اور متبعین کو مشائین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور خود ارسطو کو معلم اول کا خطاب دیا گیا ہے ۔ لیکن اس کی شہرت منطق اور صرف و نحو کے معلم کی حیثیت سے بھی کم نہیں ۔ اس کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود اعلیٰ کائنات کا محرک اول اور وہی اس کی انتہا ہے ۔ یہ نظریہ بعض صوفیا کے قول کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت کے مطابق ہے کہ 'انا للہ و انا الیہ راجعون' ۔ ارسطو کے نزدیک یہ وجود خود قائم بالذات ہے ، قدیم ہے ، غیر مادی ہے ، خیر ہے ، زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے ۔ کوئی اثر ، انقلاب ، تغیر و تبدل ، ترمیم و تنسیخ ، کمی بیشی قبول نہیں کرتا ۔ وہی ہر شے کو حرکت دیتا ہے اور ہر شے اسی کی طرف رجوع ہوتی ہے ۔ وہ خود کسی شے کا محتاج نہیں ، کائنات میں حرکت یا تغیر کا سبب ایک محرک یا سبب ہے اور وہ علت غائی یا محرک اصلی خود حرکت سے پاک ہے کیونکہ وہ مادے سے پاک و منزہ ہے اور حقیقت محض ہے ۔ یہاں تک ارسطو کے افکار مسلمانوں

کے لیے قابل قبول ہو سکتے ہیں ، لیکن وہ اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے اور کہتا ہے کہ مادہ جملہ کثرت کی بنیاد ہے ، مادہ ہر شکل اختیار کر سکتا ہے ، مادہ اپنی اصلی حالت میں ساکن اور قائم ہے ، متحرک کی طرف مادہ اسی طرح مائل ہوتا ہے جس طرح لوہا مقناطیس کی کشش سے اس کی طرف کھنچا چلا آتا ہے ۔ یعنی اس میں اختیار اور ارادہ کا دخل نہیں ۔ نہ اس کی کوئی غایت یا مقصد ہے ۔ اس مادہ کو ذات اعلیٰ نے تخلیق نہیں کیا بلکہ اس نے اس حرکت سے زندگی پائی ہے اور یہی حرکت مناظر و مظاہر عالم میں کثرت کی باعث ہے ، اس لیے حرکت بھی قدیم ہے ، یہ عالم بھی قدیم ہے ۔ مادہ اور صورت دونوں قدیم ہیں لیکن مسلمانوں کے نزدیک قائم بالذات اور قدیم صرف ایک ذات ہے اور وہ خدا ہے ۔ اس طرح ارسطو کا نظریہ مسلمانوں کی توحید کے نظریہ سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہو سکتا ۔

ارسطو کے فلسفیانہ افکار مسلمانوں کو براہ راست خود ارسطو کی تصانیف کی بجائے ان حکماء کے وسیلے سے ملے ہیں جنھیں نو فلاطونی کہتے ہیں اور اگرچہ" بہت کم مسلمان صوفی فلاطینوس کے نام سے مانوس ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ صوفیانہ افکار میں اس حکیم کے نظریات کا پرتو صاف معلوم ہوتا ہے ۔ فلاطینوس جسے نوفلاطونیت کا بانی کہا جاتا ہے ، مصری قبطی تھا اور ۲۰۵ ق-م میں پیدا ہوا ۔ وہ عالم فاضل ہونے کے ساتھ ساتھ تمام راہبانہ خصائل و عادات کا حامل نظر آتا ہے ۔ وہ صوفیوں کی طرح سادگی پسند اور عزلت نشین تھا ۔ اس کے مقالات اس کے شاگرد فرافری (Porphyry) (۲۳۳-۳۰۵ء) نے جمع کیے ہیں ۔ نوفلاطونی افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ ذات اعلیٰ واحد ہے ، وہ ہر جگہ تجلی دکھاتا ہے اور ہر چیز اسی کی تجلی کا پرتو ہے ۔ اشیاء میں کثرت اور

---

۱۱ - Nicholson, *Mystics of Islam*, p. 12.

تفرقہ کا سبب پرتو کی تدریجی منازل سے پیدا ہوتا ہے اور ہر منزل اسفل ایک کمزورتر پرتو ہوتا ہے اور اپنی تنویر کے لیے اپنے سے اعلیٰ پرتو کی طرف مائل ہوتا ہے - اس ذات کا مرکز ہر جگہ ہے لیکن احاطہ کہیں نہیں ، وہ خواہش اور مشیت سے پاک ہے - وہ ایک ایسی حالت ہے جسے ماورائے محسوسات(Super-conscious) کہہ سکتے ہیں اور جسے عالم بیداری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے - اس کی پہلی تجلی عقل کل ہے ، جسے نفس کل (Nous) کہا گیا ہے - یہ اس ذات کی پہلی تجلی اور صفات میں اس سے قریب ترین ہے ، وہ اس ذات کی طرح قائم بالذات ، قدیم ، کامل اور اپنی ذات میں جملہ حیات پر محیط ہے - (Nous) کی پہلی تجلی یا تمثیل نفس (Pyche) یا روح کل ہے - یہ نفس یا روح کل حیات کی غیر مادی اصل ہے اور عقل کل اور عالم اسباب کے درمیان ایک وسیلہ یا واسطہ ہے - یہ نفس کل ، (Nous) سے نور حاصل کرتا ہے اور کائنات کو منور کرتا ہے - اس میں مادہ کے ساتھ شامل ہو جانے کی صلاحیت ہے اور اسی لیے یہ ، عالم میں حیات کا سبب اصلی (direct) ہے - اس تشریح سے فلاطونی اور نوفلاطونی افکار میں ذات اعلیٰ ، عقل اور روح کی تثلیث ایک توحید کے مرکز پر جمع ہو جاتی ہے - غیر مادی اور نا قابل تقسیم ہونے کے باعث یہ عقل واحد ہے لیکن کثرت کے ذریعے اور وسیلے سے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے - فلاطینوس کے نزدیک جملہ مادی اشیا کی ایک مماثل غیر مادی تمثیل موجود ہے جو مادی شے سے زیادہ مکمل اور حیات سے معمور ہے - خیالات اور تصورات میں کثرت ہے ، لیکن خیال کرنے والا ایک ہی ہے - جب فرد میں ذات کا احساس یا انانیت کا شعور پیدا ہو جاتا ہے تو حیات میں کثرت نمودار ہو جاتی ہے - مکاں صرف اجسام کی تحدید ہے جو ذات کے اندر پیدا ہوتی ہے اور زمانہ روح اور مادہ کے اتصال کے سبب سے ظاہر ہوتا ہے اور مادی

وجود تک باقی ہے۔[۱۲] عالم محسوسات عالم عقل کا پرتو محض ایک عکس یا نامکمل تمثیل ہے۔ روح کے متعلق فلاطینوس کا نظریہ یہ ہے کہ ہر انسان دو روحوں کا حامل ہوتا ہے: ایک ربانی ہے جو اعلیٰ اور اس کی حقیقی ذات ہے۔ یہ روح الٰہی کی تمثیل ہے، حافظہ، تخیل، شعور اور مشیئت کی مالک ہے۔ دوسری روح محض اسفل یا حیوانی ہے جس کے اعمال خواہشات، مسرت اور غم، محبت اور غصہ ہے۔ یہ روح اسفل جسم کے ساتھ ایک فطری تقاضے یا جبلت کے ذریعہ سے وابستہ ہے۔ انسان کا اصلی انا خالص اور منزہ ہے۔ اس میں کوئی خواہش یا احساس نہیں۔ یہ اپنے مماثل ذات اعلیٰ (High Self) سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور ہمیشہ روح کل کا ایک ہلکا دھندلا سا پرتو رہتا ہے۔ روح انسانی اس طرح روح کل کی ایک تمثیل ہے، اپنے جوہر میں پاک اور خالص ہے لیکن مادہ کی طرف راجع ہونے سے اس میں کھوٹ، خامی اور خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ اس کا عروج دراصل ذات اعلیٰ کی طرف رجوع ہونے میں ہے اور جس طرح تنزیل یا زوال تدریجی ہے اسی طرح عروج بھی منزل بہ منزل حاصل ہوتا ہے۔ فطرت کے حسن کا مطالعہ، عالم میں کثرت اور وحدت کی ہم آہنگی پر غور و فکر، اشیائے خارجی سے اپنی توجہ ہٹا کر اپنی حقیقی ذات پر توجہ کرنا، عقل کل پر غور و فکر سے یہ عروج منزل بہ منزل حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ انسان تمام دنیاوی علائق سے پاک صاف ہو کر ذات اعلیٰ کے دیدار سے مشرف ہوتا ہے۔

فلاطینوس نے انسانوں کو تین طبقات میں تقسیم کیا ہے: ایک طبقہ ان لوگوں کا ہے جو مادی دنیا کی تاریکی میں غرق ہیں۔

۱۲۔ "'Space' is the limitation of the bodies formed from within and 'Time' is caused by the contact of the soul with matter and remains within material existence."

دوسرے وہ ہیں جو مادی دنیا سے بالا تر ہیں اور صفائے روحانی کی طرف مائل ہیں اور وہی نیک بندے ہیں - تیسرا طبقہ صفات ربانی رکھنے والے کامل انسانوں کا ہے -

فلاطینوس کا فلسفۂ حسن یہ ہے کہ حسن اور خیر ایک ہی شے ہے لیکن خیر حسن پر فوقیت رکھتی ہے - یہ حسن روح میں ظاہر ہوتا ہے ، نظر اور ضمیر کے سامنے آتا ہے اور خیر یا صداقت کا نام پاتا ہے - حسین ترین شے عقل ہے جس سے نفس انسانی (rational soul) کو اُنس ہے۔ ارتقائے روحانی کی دو منزلیں ہیں : پہلی منزل اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان کو خدا کا علم حاصل ہوتا ہے اور سالک اسے اپنی ذات کی ایک اعلیٰ تمثیل سمجھتا ہے - دوسری منزل اس وقت آتی ہے جب خدا ہماری ذات میں سما جاتا ہے اور ہم بغیر کسی حجاب یا پردہ کے اس کے دیدار سے براہ راست مشرف ہوتے ہیں - حسن مجازی کے مشاہدہ کے وقت ہمیں خیال رکھنا چاہیے کہ یہ حسن ، حسن حقیقی کی محض نقل ، سایہ ، پرتو اور عکس ہے اور بالآخر اس کے وسیلہ سے ہمیں حسن حقیقی تک پہنچنا ہے - جب ہم حسن مطلق کے مشاہدہ کے لائق ہو جاتے ہیں تو تجلیات اس کثرت سے ظاہر ہوتی ہیں کہ شعور ظاہری بالکل ختم ہو جاتا ہے اور روح جسم سے اپنا تعلق بھول جاتی ہے - اگر ہم کوشش کریں تو حسن حقیقی کے جلوؤں کو مادی اشیا سے بھی زیادہ واضح اور محسوس طریقے سے دیکھ سکتے ہیں -

فلاطینوس کے افکار کے اس خلاصے سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ کم از کم متأخرین صوفیاء کے افکار ضرور ان سے متأثر ہیں - لیکن اس طبقہ کے جملہ افکار بھی صرف فلاطینوس کی تعلیم سے ماخوذ نہیں کہے جا سکتے - مثلاً آخرالذکر مسئلہ دیدار الٰہی ایسا ہے جس کا وجود عیسائیت میں بھی موجود ہے اور قرآن حکیم میں بھی مذکور ہے - صوفیوں کے فلسفۂ جمال میں بھی فلاطینوسی افکار اور

خیالات کی جھلک موجود ہے ۔ فلاطینوس کے خیالات کی اشاعت اس کی وفات کے بعد اس کے شاگردوں بالخصوص فرافری (Porphyry) اور امیلیس (Amelius) کے ذریعے سے ہوئی ۔ فرافری کو عیسائیت کا ایک مخالف حکیم قرار دیا گیا ہے ۔ وہ عیسائیوں کے صحیفے کو تسلیم نہیں کرتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ جاہل اور ناواقف لوگوں کی تصنیف ہے البتہ رہبانیت کی طرف وہ خود بھی مائل تھا اور اس کا نظریہ تھا کہ شر کی تخلیق خواہش سے ہوتی ہے اسی لیے روح کی نجات ترک خواہش اور ترک طلب میں ہے ۔ یہ حکیم خود بھی اس فلسفے پر عمل پیرا تھا ۔ گوشت ، شراب اور جنسی لذت کوشی سے پرہیز کی تلقین کرتا تھا ۔ یہ وہ عناصر ہیں جن کی جھلک بار بار ہمیں ملتی ہے اور صوفیاء بھی اس سے خالی نہیں لیکن انہیں براہ راست فلاطینوس ، اس کے شاگردوں یا نوفلاطونیت کے اثرات سے تعبیر کرنا مشکل ہے ۔ عیسائیوں کی رہبانیت ، گوتم بدھ اور مہابیرجین کے فلسفۂ حیات اور مانی کی تعلیم میں ہر جگہ ان کی تلقین ملتی ہے۔ ایک توازن اور تناسب کے ساتھ خود قرآن حکیم میں پاکیزگیٔ نفس کے لیے خواہشات کو قابو میں رکھنے کی بار بار تاکید ملتی ہے ۔ کھانے پینے میں اسراف سے منع کیا گیا ہے اور لہو و لعب کو ناپسند کیا گیا ہے ۔ لیکن اسے جس حد تک متأخرین صوفیاء نے پہنچا دیا وہ یقیناً قرآن اور اسلام کی بنیادی روح کے خلاف ہے اور 'عمل' کے اس مسلک سے بالکل ہم‌آہنگ نہیں جو اسلام کا طرۂ امتیاز ہے اور یہ نیا مسلک اختیار کرنے میں جن عناصر اور افکار کا دخل ہے ان میں سے بعض کا جائزہ لیا جا چکا ہے ۔ عیسائی رہبانیت کے سلسلے میں البتہ کچھ اور کہنے کی ضرورت ہے ۔

اس میں شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں کہ مسلمان مفکرین اپنے انداز میں عیسائیوں سے بھی کسی نہ کسی قدر ضرور متأثر ہوئے ہوں گے ۔ ظہور اسلام سے قبل عرب کے ایام جہالت میں جب

لکھنے پڑھنے کا رواج بہت کم تھا ، عام طور پر صرف یہودی اور عیسائی راہب ہی لکھنا پڑھنا جانتے تھے اور لوگ ان کے پاس پیشگوئیوں ، خواب کی تعبیروں اور دعاؤں کے لیے جایا کرتے تھے - راہبوں کی زندگی ، ان کی خلوت نشینی ، عزلت گزینی ، ترک دنیا ، صوم و صلواۃ کی پابندی ، تسبیح و تہلیل ، ذکر و اذکار اور سادگی نے قدرتی طور پر ان لوگوں کو متاثر کیا ہو گا جو اسلام کی عملی زندگی کی روح ، جد وجہد کے جذبہ اور عزم و استقلال سے فرار اختیار کرنا چاہتے ہوں گے - صوفیوں نے اپنے لیے جو لباس صوف اختیار کیا وہ بھی راہبوں کے لباس کی تقلید میں تھا - چنانچہ سراج نے کتاب اللمع میں صوف کی اصل بیان کرتے ہوئے اسے تسلیم کیا ہے - صوفیوں کی خانقاہوں کا طریقہ بھی انھی راہبوں کی تقلید ہے : "ابتدا[۱۳] میں صوفیوں کی کوئی خانقاہ نہ تھی ، پہلی خانقاہ رملہ واقع ملک شام میں تعمیر ہوئی - مولانا جامی 'نفحات' میں لکھتے ہیں کہ یہ بھی ایک عیسائی امیر آدمی نے تعمیر کروائی - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شام میں 'مانسٹریز' بہت تھیں ، جن میں رہبان عبادت کرتے - کسی صوفی کو یہ طریقہ پسند آیا اور اس نے بھی ایک خلوت خانہ بنا لیا - بہرحال اس کی ابتدا ملک شام سے ہوئی - اس کے بعد انھوں نے خود یا بعض عقیدت مندوں نے ہر جگہ خانقاہیں بنا لیں"- خانقاہوں میں حلقہ باندھ کر بیٹھنے ، حالت وجد طاری ہونے وغیرہ کی روایت بھی صوفیوں میں اسی ماخذ سے آئی - صوم سکوت جیسے بعض صوفیوں نے اپنی عبادت و ریاضت میں خصوصیت کے ساتھ شامل کیا ہے حضرت مریمؑ کے صوم سکوت اور عام راہبوں کے رواج کے عین مطابق ہے - نکلسن کے قول کے مطابق[۱۴] صوفیوں

---

۱۳ - تصوف ، خواجہ عباداللہ ، مطبوعہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، لاہور صفحہ ۸۷ -

۱۴ - Nicholson, *Mystics of Islam*, pp. 10-11

کے عشق الٰہی کے فلسفہ پر بھی عیسائیت کا اثر نمایاں ہے - چنانچہ نکلسن اس سلسلے میں ان کے تین اقوال نقل کرتا ہے - حضرت عیسیٰ[ؑ] تین آدمیوں کے قریب سے گزرے ، ان کے جسم نحیف و زار اور ان کے چہرے پیلے پڑ گئے تھے - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے دریافت کیا کہ تمھاری ایسی حالت کیوں ہو گئی ؟ انھوں نے جواب دیا خوف آتش (دوزخ) سے - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے فرمایا کہ تم ایک ایسی چیز سے خائف ہو جسے خالق نے پیدا کیا اور اللہ تعالیٰ انھیں بخش دے گا جو ڈرنے والے ہیں - یہ کہہ کر حضرت عیسیٰ[ؑ] آگے بڑھ گئے اور ایسے تین آدمیوں کے قریب سے گزرے جن کے جسم اور بھی کمزور اور چہرے اور بھی زرد تھے - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے ان سے دریافت کیا تمھاری ایسی حالت کیوں ہو گئی ؟ انھوں نے جواب دیا جنت کی طلب میں - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے جواب دیا کہ تم ایک مخلوق شے کی طلب کرتے ہو اور اللہ تعالیٰ تمھیں وہ شے جس کے تم امیدوار ہو عطا کرے گا - اس کے بعد حضرت عیسیٰ[ؑ] اور آگے بڑھے اور تین ایسے انسانوں کے قریب سے گزرے جو بہت ہی زیادہ دبلے پتلے اور جن کے چہرے بے حد زرد تھے اور ان کے چہرے آئینوں کی طرح چمک رہے تھے - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے دریافت کیا کہ تمھاری یہ حالت کیسے ہو گئی ؟ انھوں نے جواب دیا عشق الٰہی میں - حضرت عیسیٰ[ؑ] نے فرمایا تم اس سے قریب ترین ہو ، تم اس سے قریب ترین ہو -

دوسری نقل احمد ابن الحواری ایک شامی صوفی کے متعلق ہے - یہ ملحوظ رہے کہ شام رہبانیت کا ایک بہت بڑا مرکز تھا اور جہاں کے راہبوں کی خانقاہیں عیسائیوں کا قبلۂ مقصود تھیں - احمد ابن الحواری نے ایک عیسائی سے دریافت کیا کہ تمھارے صحیفۂ آسمانی میں سب سے اہم حکم کیا ہے ؟ راہب نے جواب دیا کہ اس سے زیادہ شدید اور کوئی حکم ہمیں نظر نہیں آتا کہ اپنے

کا ہے جس سے کسی مسلمان صوفی نے دریافت کیا کہ انسان کی عبادت میں کب خشوع و خضوع پیدا ہوتا ہے ؟ اس نے جواب دیا جب عشق و محبت اس کے قلب پر قبضہ کر لے کیونکہ ایسی حالت میں سوائے مسلسل عبادت کے کسی اور شے یا عمل میں لذت یا مسرت باقی[۱۵] نہیں رہتی - شیخ ابی سعید الخراز حضرت عیسیٰؑ کا ایک قول نقل کرتے ہیں :

"و قال عیسیٰ علیہ السلام بحق أقول لکم ان حب الدنیا راس کل خطیئۃ و فی المال داء کبیر قالوا یا روح اللہ ما داؤہ قال لا یعطی حقہ قالوا فان أعطی حقہ قال یکون فیہ فخر و خیلاء قالوا فان لم یکن فیہ فخر ولا خیلاء قال بشغلہ استصلاحہ عن ذکر اللہ -[۱۶]

"اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا میں تمھیں بتاتا ہوں کہ اس دنیا کی محبت تمام گناہوں کی جڑ ہے اور مال میں بیماری ہے - لوگوں نے پوچھا یا روح اللہ اس کی بیماری کیا ہے ؟ فرمایا کہ آدمی اس کا حق ادا نہیں کرتا ، لوگوں نے پوچھا اگر اس کا حق دے دیا جائے ، آپ نے جواب دیا کہ اس میں غرور اور فخر پیدا ہو جائے گا - انھوں نے کہا اگر اس میں غرور اور فخر پیدا نہ ہو تو آپ نے جواب دیا کہ اس کی اصلاح کی فکر اسے ذکر الٰہی سے غافل کر دے گی" -

ایک اور موقع پر حضرت عیسیٰؑ کا ذکر کرتے ہوئے خراز لکھتے ہیں :[۱۷]

"و بلغنی ان اللہ عز و جل اوحی الی عیسیٰ علیہ السلام یا عیسیٰ بحق اقول لک انی احب الی عبدی المومن من نفسہ :

---

۱۵ - Nicholson, *Mystics of Islam*. pp 11-12

۱۶ - کتاب الصدق ، لابی سعید الخراز ، صفحہ ۳۰ - ۳۱

التی بین جنبیہ -

(''میں نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ[ؑ] پر وحی نازل فرمائی کہ یا عیسیٰ! بے شک میں اپنے بندے سے اس سے زیادہ محبت کرتا ہوں جتنی اس کی روح جو اس کے بدن میں ہے) -''

ایک اور موقع پر آیا ہے :[۱۸]

و بلغنا ان اللہ عزوجل اوحی الی عیسیٰ علیہ السلام انزلنی منک کھمک واجعلنی ذخرا لک فی معادک -

''ہم نے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ[ؑ] پر وحی نازل فرمائی کہ مجھے اپنی ذات میں اس جگہ شامل کر جہاں تیرا مقصد ہے اور مجھے آخرت میں اپنا خزانہ بنا -''

عیسائی راہبوں کا اثر قبول کرنے کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ ابتدا سے ہی عیسائیوں کو اہل کتاب ہونے کی وجہ سے مسلمانوں سے بہت قریب خیال کیا جاتا رہا اور اسی لیے مسلمان مرد کا اہل کتاب عورت سے نکاح بھی جائز سمجھا گیا - حضرت مریم[ؑ] اور حضرت عیسیٰ[ؑ] کی فضیلت پر قرآن حکیم گواہ تھا اور ان کے نیک اعمال و افکار کی تحسین کی گئی تھی - پھر جغرافیائی اعتبار سے بھی عیسائیت اور رہبانیت کے مرکز عرب و عجم کے مسلمانوں سے قریب تر تھے - عام زندگی میں راہبوں کا بڑا عمل دخل تھا ، اس لیے ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب خالص اسلامی تعلیم کے نقوش کچھ دھندلے پڑنے لگے تو خارجی عناصر اور اثرات کو فروغ پانے کا موقع مل گیا -

لیکن اس تمہید کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمانوں کا تصوف کلیتاً خارجی یا غیر اسلامی عناصر اور اثرات کا رہین منت ہے اور نہ ہم

---

۱۸ - ایضاً صفحہ ۸۰ -

ایسے محض سامیوں کی زندگی کے حقیقت پسندانہ رجحانات کے خلاف آریائی ذہن کا رد عمل ماننے کے لیے تیار ہیں اور نہ یہ درست ہے کہ تصوف کا وہ مسلک اور انداز جو متأخرین صوفیا کے یہاں ملتا ہے تصوف کی اصلی شکل و صورت کا مظہر ہے ، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تصوف کی بنیادیں قرآن کی تعلیمات ، احادیث نبوی ، صحابہؓ کرام کی پاک زندگی ، تابعین اور تبع تابعین کی پاک سیرت پر استوار ہوئی ہیں اور سچے مسلمان صوفی نہ کبھی حدود شرعیہ سے باہر نکلے ہیں اور نہ انھوں نے ترک دنیا ، ترک اسباب ، رہبانیت ، بے عملی ، سستی اور کاہلی کی تلقین کی ہے - البتہ متأخرین میں سے بعض نام نہاد صوفیوں کے یہاں یہ عناصر اسی طرح گھل مل گئے ہیں جس طرح دین اور دیگر امور معاشرت میں غیر اسلامی عناصر داخل ہوگئے جن سے اصلیت پر پردہ پڑ گیا ہے - آئیے دیکھیں خود مسلمان صوفیاء اس سلسلے میں کیا لکھتے ہیں -

اس سلسلے میں سب سے پہلی بحث خود لفظ 'صوفی' کی تحقیق ہے - لفظ صوفی کا مآخذ صوف (پشمینہ) صفا ، صف ، صفہ ، تیو صوفیا (Theosophist) میں سے کوئی ایک لفظ بتایا جاتا ہے - بظاہر یہ سب الفاظ اپنے معانی کے اعتبار سے قابل قبول نظر آتے ہیں - صوفی صفائے ظاہر و باطن پر زور دیتے ہیں اس لیے اس اصطلاح کا تعلق 'صفا' سے ہو سکتا تھا ، لیکن ایسی صورت میں صرفی اعتبار سے اصطلاح صوفی کی جگہ 'صفوی' ہوتی - جو لوگ صوفی کو صف (بمعنی قطار) سے ماخوذ بتاتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ صوفیا حضور حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صف اول میں حاضر ہوتے ہیں - ممکن ہے یہ معنی درست ہوں لیکن اس صورت میں 'صف' سے مشتق 'صفی' بنتا ہے صوفی نہیں - بعض محققین نے لکھا ہے کہ عہد رسالت نبوی میں بعض لوگوں نے فقر اختیار کیا تھا اور مسجد نبوی میں مقیم ہوئے تھے ، یہی اہل 'صفہ' کہلاتے تھے - واقعہ درست ہے

لیکن ایسی صورت میں صوف کی بجائے 'صفہ' کہتے - بعض دیگر مؤرخین لکھتے ہیں کہ صوفی دراصل یونانی لفظ دیو صوفیا سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الٰہی کے حاصل کرنے والوں کے ہیں - دلیل اس کی یہ ہے کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں نہیں ہوا اور یونانی فلسفے کی اصطلاحیں عربی میں رائج نہیں ہوئیں - یہ فیصلہ بھی اکثریت نے رد کیا ہے - علامہ ابن خلدون اسے 'صوف' سے ہی مشتق بتاتے ہیں - پروفیسر نولدکی (Noeldki)، پروفیسر نکسن اور پروفیسر آربری بھی اس سے اتفاق کرتے ہیں - تصوف پر اب تک عربی میں دستیاب ہونے والی قدیم ترین کتاب ابو نصر عبداللہ بن علی السراج الطوسی (وفات رجب ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) کی 'کتاب اللمع' ہے - سراج لکھتے ہیں :[19]

''لفظ صوفی کی نسبت لباس صوف سے ہے کہ انبیاء، اولیا اور اصفیا کا لباس تھا جس طرح حضرت عیسیٰؑ کے حواری کہلاتے تھے جس کے معنی سفید لباس والوں کے ہیں - رسول اکرمؐ کے زمانہ میں اگر یہ لفظ نہیں ملتا تو اس کا سبب یہ ہے کہ صحابی سے بڑھ کر کوئی اور معزز لفظ نہ تھا - یہ غلط ہے کہ اہل بغداد نے یہ لفظ اختیار کیا - حسن بصری اور سفیان الثوری کے عہد میں بھی یہ لفظ رائج تھا اور تاریخ مکہ میں محمد بن اسحاق اور دوسروں کی سند پر روایت کی گئی ہے کہ یہ لفظ عہد اسلام سے پہلے بھی رائج تھا -''

لیکن محض لفظ صوفی کی تشریح یا اس کے ماخذ کی تحقیق سے مسئلہ کا تصفیہ نہیں ہو سکتا جب تک صوفی کا اصل مفہوم واضح

---

۱۹ - کتاب اللمع edited by Nicholson, p. 21.

نہ ہو جائے۔ اس کے لیے پہلے ہم ایک مرتبہ پھر سراج کی
'کتاب اللمع' کی طرف رجوع کرتے ہیں :

''شیخ ابو النصر نے فرمایا کہ صوفی کی پہچان یہ ہے کہ
وہ ہر اس چیز کو ترک کرتا ہے جو براہ راست اس سے
تعلق نہیں رکھتی اور اس کے مطلب و مقصود کے حصول
میں حائل ہوتی ہے اور اس کا مقصود سوائے اللہ کے کچھ
اور نہیں ہوتا۔ وہ دنیا میں لباس، کھانے پینے، غرض
ہر چیز میں کمی کرتا ہے اور فقر کو غنا پر اختیار
کرتا ہے، علو و ترفع کو ترک کرتا ہے، خلق پر شفقت
کرتا ہے، صغیر و کبیر کی تواضع کرتا ہے، قضائے الٰہی
پر راضی ہوتا ہے، صبر کرتا ہے، مجاہدہ کرتا ہے، نفس کی
لذت اور خواہش کو ترک کرتا ہے۔''[۲۰]

اس کی مزید صراحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

''اللہ تعالیٰ نے تمام مومنین سے بلند و برتر مرتبہ ان کا
رکھا ہے جو اولی العلم اور قائمین بالقسط ہیں اور ملائکہ کے
بعد انھی کی شہادت پیش کی ہے اور سرور کائنات نے بھی
علماء کو جانشین انبیاء قرار دیا ہے۔ سو یہ القاب میرے
خیال میں ان لوگوں کے حق میں وارد ہیں جو کتاب اللہ کا
سررشتہ مضبوط تھامنے والے اور رسول کریمؐ کی متابعت میں
پورے کوشاں اور صحابہؓ اور تابعین کے نقش قدم پر چلنے والے
اور اللہ کے اولیا اور متقین اور صالحین کی راہ اختیار کرنے
والے ہیں اور ایسے اشخاص کو طبقات سہ گانہ میں رکھا
جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ ارباب حدیث کا ہے، دوسرا فقہاء کا
اور تیسرا صوفیاء کا۔ بس یہی طبقات سہ گانہ اولوالعلم اور

---

۲۰ - *Ibid* p. 11. ترجمہ از راقم

قائم بالقسط کہے جانے کے مستحق ہیں جو انبیاء کے جانشیں ہوتے ہیں۔ . . لیکن اس اشتراک کے بعد صوفیا انواع عبادات، حقائق طاعات اور اخلاق جمیلہ سے جن درجات عالیہ اور منازل رفیعہ کو طے کرنے لگتے ہیں وہاں تک علمائے ظاہری اور فقہاء اور اصحاب حدیث کی بھی رسائی نہیں ہو سکتی۔ . . صوفیا کی اولین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں ۔ ان کا مطلوب و مقصود تمام تر اللہ ہی اللہ ہوتا ہے اور ما سوا اور لا یعنی مشغلوں سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا ۔"[۲۱]

شیخ ابو النصر سراج کے نزدیک شریعت کے دو پہلو ہیں : ظاہر اور باطن ۔ دونوں پہلوؤں کی صراحت قرآن ، حدیث اور شعائر اسلام میں موجود ہے ۔ تصوف یا طریقت علم باطن ہے ، باطن کے اعمال سے تعلق رکھتی ہے جن کی بنیاد قلب پر ہے ۔ ظاہر و باطن کا یہ فرق تصوف کے مسلک میں ایک نہایت اہم عقیدہ ہے بلکہ ایک طور پر اگر اسے تصوف کی بنیاد اور اساس قرار دیا جائے تو غلط نہ ہوگا ۔ زندگی کے دو پہلو ہیں : خارج اور باطن ۔ عالم دو ہیں : ظاہر و باطن ۔ مذہب کے دو پہلو ہیں : ظاہر و باطن ۔ قرآن اور حدیث میں بھی ظاہر و باطن کا فرق ہے ۔ صوفی وہ ہے جو باطن کو اصل سمجھتا ہے ، اس پر غور کرتا ہے اور اس وسیلہ سے حقیقت تک پہنچ جاتا ہے ۔ صوفیوں کا یہ عقیدہ نہایت اہم ہے کہ قرآن کے معنی باطنی بھی ہیں اور ان پر تفکر کرنا چاہیے ۔ اس فکر کی دعوت خود قرآن حکیم میں موجود ہے :

"کتاب انزلناہ الیک مبارک لیدبروا آیاتہ و لیتذکر اولوالالباب ۔" (قرآن ۳۸-۲۸)

---

۲۱ ۔ کتاب اللمع ص ۱۰ ،

اسی بنا پر فکر باطنی اور مراقبہ تلاش حقیقت کے لیے صوفیوں کے نزدیک نہایت اہم ہے۔ اس رجحان کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ صوفیاء نے قرآن حکیم کی بعض آیات پر نہایت زور دیا ہے اور ان کی اس طرح تشریح ، تفصیل اور تفسیر کی ہے کہ ان کی وضاحت بھی عام توضیحات سے مختلف ہوگئی ہے۔ ظاہر و باطن کے اس فرق نے آگے چل کر اس قدر شدت اختیار کی کہ بعض صوفیاء نے مذہب کے ان دو پہلوؤں کو الگ الگ کر کے شریعت اور طریقت کے دو راستے الگ الگ کر لیے ۔ شریعت ، عبادات اور رسوم کی پابندی صرف اہل شریعت کے لیے باقی رہ گئی ، اہل طریقت ان سے آزاد ہوگئے اور سمجھا جانے لگا کہ ان کے اپنے تجربات اور ذاتی مکاشفات ان کے لیے کافی ہیں ۔ اس رجحان نے اتنی شدت اختیار کی کہ آگے چل کر بعض نام نہاد صوفیوں نے خود کو شریعت کی ہر پابندی سے آزاد کر لیا حالانکہ خود صوفیوں کے نزدیک حقیقت اس کے برعکس ہے جیسے ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری (وفات ۴۶۸ھ) نے بیان کیا ہے :

''تصوف کی ساری بنیاد اسی پر ہے کہ آداب شریعت کی پابندی رہے ، حرام اور مشتبہ چیزوں سے دست کشی کی جائے ۔ ناجائز اوہام اور خیالات سے حواس کو آلودہ نہ کیا جائے اور غفلتوں سے بچ کر اللہ تعالیٰ کی یاد میں وقت گزارا جائے ۔''[۲۲]

یہی بزرگ ایک اور موقع پر فرماتے ہیں :

''جو شخص کلام الٰہی کا حافظ اور احادیث رسول کا عالم نہیں اس کی تقلید طریقت کے باب میں درست نہیں ہے ، اس لیے کہ ہمارے اس سارے علم کا ماخذ قرآن اور حدیث ہیں ۔''

---

۲۲ ۔ تصوف اور اسلام ، مولانا عبدالماجد دریا بادی ، صفحہ ۹۷ ۔

صوف اور تصوف کے متعلق بعض اور اکابر صوفیا کے خیالات دیکھیے :

۱۔ الصوفی اذا نطق بان نطق عن الحقائق و ان سکت لطقت عنہ الجواح بقطع العلائق ۔ (ذوالنون مصری)

(حضرت ذوالنون مصری نے فرمایا کہ صوفی وہ ہے کہ جب وہ گفتار میں آتا ہے تو اس کی زبان حقائق کی ترجمان ہوتی ہے اور جب خاموش ہو جاتا ہے تو اس کے اعضا ، قطعِ علائق پر زبان حال سے شہادت دیتے ہیں) ۔

۲۔ التصوف نعت اقیم العبد فیہ قیل نعت للعبد او للحق ، فقال نعت الحق حقیقۃ و نعت العبد سا ۔ (جنید بغدادی[1])

(حضرت جنید بغدادی نے فرمایا تصوف وہ صفت ہے جس میں بندہ کی اقامت کی گئی ۔ لوگوں نے پوچھا یہ صفت بندہ کی ہے یا حق کی ، جواب دیا کہ حقیقتاً تو حق کی ہے مگر صورتاً بندہ کی ہے) ۔

۳۔ التصوف ترک کل حظ للنفس (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا تصوف عام حظوظ نفسانی کے ترک کا نام ہے) ۔

۴۔ الصوفیا ہم الذین صفت ارواحهم نصاروا فی الصف الاول بین یدی الحق (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ لوگ ہیں جن کی روحیں آلایشوں سے پاک ہو چکی ہیں اور اب وہ رب العزت کے حضور میں صف اول میں حاضر ہیں) ۔

۵۔ الصوفی الذی لا یملک و لا یملک (ابوالحسن نوری)

(حضرت ابوالحسن نوری نے فرمایا صوفی وہ ہے جو نہ خود کسی چیز کا مالک ہو اور نہ کوئی اس کا مالک ہو) ۔

۶۔ التصوف رویۃ الکون بعین النقص بل محض الصرف من الکون (ابو عمر دامشقی)

(تصوف نام ہے کائنات کی جانب عیب جوئی کی نگاہ سے دیکھنے کا بلکہ سرے سے نہ دیکھنے کا) ۔

۷۔ التصوف شرک لانہ صیانۃ القلب عن رویۃ الغیر ولا غیر (شبلی)

(حضرت شبلی نے فرمایا تصوف ایک طرح کا شرک ہے اس لیے کہ یہ نام ہے قلب کو غیر سے بچانے کا حالانکہ غیر کا وجود ہی سرے سے نہیں ہے) ۔

۸۔ التصوف صفا السر من کدورۃ المخالفہ

(تصوف نام ہے قلب کو مخالفت حق کی کدورت سے پاک رکھنے کا) ۔

۹۔ الصوفی لا یریٰ فی الدارین مع اللہ غیر اللہ (شبلی)

(حضرت شبلی نے فرمایا صوفی دونوں جہانوں میں اللہ کے سوا اور کسی کو نہیں دیکھتا) ۔

۱۰۔ التصوف اسقاط الرویہ للحق ظاہراً و باطناً (علی بن بندار نیشاپوری) ۔

(علی بن بندار نیشاپوری نے فرمایا کہ تصوف یہ ہے کہ بجز حق ہی حق کے ظاہر اور باطن میں اور کچھ نہ نظر آئے) ۔

اگرچہ تاریخ تصوف بالخصوص متأخرین صوفیاء کے یہاں اس کے علاوہ بھی تصوف اور صوفی کے بارے میں بہت کچھ کہا گیا ہے

لیکن دور اول کے صوفیاء بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اصل اسلامی تصوف کے بنیادی ماخذات قرآن ، احادیث ، اصحاب رسول اور تابعین کی زندگی اور متقدمین صوفیاء کی تعلیمات و ارشادات ہیں ۔ صوفی حضرات کے نزدیک صوفی اور غیر صوفی کی تمیز کی بنیاد خود قرآن حکیم میں موجود ہے ۔ شیخ الامام ابو النصر سراج طوسی لکھتے ہیں :[۲۳]

''اللہ تعالیٰ نے کلام پاک میں صادقین و صادقات ، قانتین و قانتات ، خاشعین ، موقنین ، مخلصین و محسنین ، خائفین ، راجیں ، متقین ، معطفین ، مجتنبین ، عابدین ، صابرین ، راضین ، متوکلین ، ابرار ، مقربین وغیرہ سے خطاب کیا ہے ۔ یہ خطابات ایسے ہی (صوفیاء) لوگوں کے لیے ہیں ۔ چنانچہ رسول اللہ ؐ نے فرمایا کہ میری امت میں ایسے لوگ ہوں گے جن سے کلام کیا جائے گا اور عمر ان میں سے ہیں ۔''

حضرات صوفیا کا دعویٰ ہے کہ قرآن حکیم میں جا بجا ایسی آیات موجود ہیں جن سے ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ۔ مثلاً قرب الٰہی کا مسئلہ لیجیے ۔ صوفیا کی تمام تر کوششوں کا مقصود قرب الٰہی اور معیت حاصل کرنا ہے ۔ بظاہر عبد اور معبود میں بڑا فرق ہے اور ایسی صورت میں قرب یا وصل کا سوال کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے ؟ لیکن خود قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ اپنے آپ کو ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب فرماتا ہے 'نحن اقرب الیہ من حبل الورید (۵/۱۵)' اسی موضوع سے متعلق قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے :

(۱) و ھو معکم اینما کنتم واللہ بما تعملون بصیر (پ/۲۷ ، ع/۱۶) ، (تم لوگ کہیں بھی ہو وہ تمھارے ساتھ ہے اور تم جو کچھ کیا کرتے ہو اللہ اس کو دیکھ رہا ہے) ۔

---

۲۳ ۔ کتاب اللمع ، صفحہ ۱۲ ۔

(۲) ولا یستخفون من اللہ و ہو معہم (۵ ، ۱۳) ، (اور خدا سے پردہ نہیں کرتے ہیں حالانکہ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے) -

(۳) نحن اقرب الیہ منکم ولا کن لا تبصرون (۲۷ ، ۱٦) ، (اور ہم تم سے زیادہ قریب ہیں مگر تم کو دکھائی نہیں دیتا) -

(۴) لا تخافا اننی معکما اسمع و اریٰ (۲۰ ، ۴۸) -

(تم ڈرو نہیں ، میں تم دونوں کے ساتھ ہوں سنتا اور دیکھتا ہوں) -

(۵) و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب (۲ ، ٦) ،

(اور جب ہمارے بندے تم سے (ہمارے بارے میں) دریافت کریں تو (کہہ دو) ہم ان کے پاس ہیں) -

(٦) و کان اللہ بکل شیٔ محیطا (۵ ، ۵) ،

(اور سب چیزیں اللہ ہی کے قابو میں ہیں) -

(۷) فاینما تولوا فثم وجہ اللہ (۱ ، ۱۴) ،

(جس طرف منہ کرو ادھر ہی اللہ کا سامنا ہے) -

(۸) و ہو علی کل شیٔ شہید (۲۲ ، ۱۱) -

صوفیا کے نزدیک اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل ہونا اس وجہ سے ممکن ہے کہ وہ ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہے - چنانچہ قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر استدلال کیا جا سکتا ہے :

ان اللہ کان علی کل شیٔ شہیدا (ہر چیز اللہ کے پیش نظر ہے)-

وما تکون فی شأن وما تتلو امنہ من قرآن ولا تعملون من عمل الا کنا علیکم شہودا اذ تفیضون فیہ (پ/۱۱ ، ع/۱۲) ، (تم کسی حال میں بھی ہو اور قرآن کی کوئی سی آیت بھی پڑھ کر سناتے ہو اور تم کوئی سا بھی عمل کرتے ہو ، ہم ہمہ وقت جب تم اس کام میں مشغول ہوتے ہو ، تم کو دیکھتے رہتے ہیں) -

و انت علی کل شیٔ شہید ، کان اللہ علی کل شیٔ رقیباً

قرب و معیت کے مسئلہ میں صوفیاء واقعۂ معراج نبوی سے بھی استدلال کرتے ہیں - ان کے قول کے مطابق اس واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ انسان ترقی کی روحانی منزلیں طے کرنے کے بعد قرب الٰہی حاصل کر سکتا ہے - اسی طرح معرفت الٰہی حاصل کرنے کا مسئلہ ہے - صوفیاء کے نزدیک اس جد و جہد کا ماخذ بھی عبارات قرآن میں ملتا ہے اور تخلیق آدمؑ سے اس کی دلیل دیتے ہیں - جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں ایک ایسا آدم تخلیق کرنے والا ہوں جو زمین پر میرا خلیفہ ہو گا تو انھوں نے جواب دیا کہ اے اللہ ! کیا تو ایک ایسی ذات کو بھیجے گا جو فتنہ و فساد کا باعث ہوگی ؟ نہیں ، ہم تیری حمد و ثنا کرتے ہیں - جواب ملا ، بے شک ہم جانتے ہیں جو کچھ کہ تم نہیں جان سکتے - اس ارشاد الٰہی کا واضح مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آدم کی کمزوریوں اور خامیوں کا علم تھا - اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی اس کے علم میں تھی کہ انھی انسانوں میں جو دنیا میں فتنہ و فساد کے باعث ہوں گے ، ایسے لوگ بھی ہوں گے جنھیں معرفت الٰہی حاصل ہو گی - یہی معرفت حاصل کرنے والے صوفیاء ہیں اور تخلیق کائنات کا مقصد تخلیق آدم اور تخلیق آدم کی غایت معرفت الٰہی کے سوا کچھ اور نہیں -

صوفیوں کی تعلیم میں وحدت وجود کا مسئلہ نہایت اہم اور بنیادی ہے - قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیات سے اس پر استدلال ہو سکتا ہے :

و کان اللہ بکل شیٔ محیطا ، و انت علی کل شیٔ شہید ، کان اللہ علی کل شیٔ رقیبا -

اب تصوف کے بعض اور ارکان لے لیجیے - قرآن حکیم میں ان کے متعلق بھی تصریحات موجود ہیں - مثلاً ارکان تصوف میں ایک اہم رکن اخلاص ہے جس کا ذکر قرآن حکیم میں اس طرح آیا ہے :

فاعبد اللہ مخلصاً لہ الدین الا للہ الدین الخالص (۳۹ : ۲-۳) فادعوا اللہ مخلصین لہ الدین (۴۰ : ۱۴) ، قل انی امرت ان اعبد اللہ مخلصا لہ الدین (۳۹ : ۱۴) ، قل اللہ اعبد مخلصا لہ دینی (۳۹: ۱۶) ، وا ذکر فی الکتاب موسیٰ انہ کان مخلصاً و کان رسولاً نبیاً (۱۹ : ۵۲) -

صوفیاء کرام نے 'صدق' پر بڑا زور دیا ہے - خراز نے تو پورا ایک رسالہ 'کتاب الصدق' کے نام سے صدق کی صوفیانہ توجیہ و تشریح پر صرف کر دیا ہے - اس رسالہ میں خراز نے صدق کے سلسلے میں قرآن حکیم کی حسب ذیل آیات پیش کی ہیں :

یا ایھا الذین آمنوا اتقو اللہ و کونوا مع الصادقین ، فلو صدقوا اللہ لکان خیراً لھم ، رجال صدقوا ، ما عاھدوا اللہ علیہ ، واذکر فی الکتاب اسمعیل انہ کان صادق الوعد -

صبر جس کی بار بار صوفیاء تلقین کرتے ہیں ، اس کے بارے میں قرآن کریم میں بار بار ارشاد ہوا ہے :

یا ایھا الذین آمنوا اصبروا و صابروا ، ولئن صبرتم لھو خیر للصابرین و اصبر وما صبرک الا باللہ ، و اصبر لحکم ربک فانک باعیننا ، و اصبر علی ما یقولون واھجرھم ھجراً جمیلاً ، واصبروا ان اللہ مع الصابرین ، و بشر الصابرین فجعل لھم الکرامۃ بالبشریٰ -

صوفی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی محبت دنیا کو ترک کرنے اور اس کی زینت اور بہجت سے دور رہنے میں ہے -

ولا تمدن عینیک الی ما متعنا بہ ازواجاً منھم زھرۃ الحیٰوۃ الدنیا لنفتنھم فیہ فتمنوا الموت ان کنتم صادقین (البقر - ۹۳) پس آرزو کرو تم موت کی اگر تم سچے ہو -

ترک دنیا تو تصوف کے ساتھ لازم و ملزوم ہوا ، اس کی بنیاد بھی اس امر پر ہے کہ دنیا کی حیات کو قرآن کریم میں 'لھو و

لعب، بتایا گیا ہے - صوفیاء جس صفت کو زہد کہتے ہیں اس کی یہی بنیاد قرار دیتے ہیں :

انما الحیواۃ الدنیا لعب و لہو و زینۃ و تفاخر بینکم(۵۷/۱۹)

(جانو کہ دنیا کی زندگانی لہو لعب ہے اور بناؤ کرنے اور بڑائی کرنا اپس میں) -

زین للناس حب الشہوات من النساء والبنین و القناطیر المقنطرۃ من الذہب و الفضۃ والخیل المسومۃ والانعام والحرث ، ذالک متاع الحیواۃ الدنیا وما الحیوۃ الدنیا الا متاع الغرور (۳/۱۴) -

اور اسی بنا پر صوفیاء نے توکل کی تلقین کی ہے :

و علی اللہ فتوکلوا ان کنتم مؤمنین ، ان اللہ یحب المتوکلین -

اور خوف الٰہی پر بھی زور دیا ہے کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہوا ہے :

و ایای فاتقون و ایای فرہبون ، فلا تخشوا الناس و اخشون یخافون ربہم من فوقہم -

اور محبت کے بارے میں فرمایا گیا ہے :

والذین امنوا اشد حباً للہ فان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ -

اور رضائے الٰہی کا مسلک :

فلا و ربک لایومنون حتیٰ یحکموک فیما شجر بینہم ثم لا یجدوا فی انفسہم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً (۴ : ٦۸) -

صوفیاء کے یہاں دیدار الٰہی کا مسئلہ نہایت اہم اور بنیادی ہے قرآن حکیم کی بعض آیات سے اس پر بھی صوفی دلیل کرتے ہیں - مثلاً

وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرہ (۷/۵۵)

(مومنوں کے چہرے اس دن تر و تازہ ہوں گے اور وہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے)

فقر کے سلسلے میں شیخ سراج کتاب اللمع میں فرماتے ہیں کہ فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث نبوی سے ثابت ہے اور قرآن حکیم کی یہ آیت اس کی تائید میں نقل کرتے ہیں :

للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ لا یستطیعون ضرباً فی الارض یحسبھم الجاھل اغنیاء من التعفف تعرفھم بسیماھم لا یسئلون الناس الحافاً (۲/۲۷۲) -

یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ غنی حمید -

صوفیاء کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی خیر و شر کا علم رکھتا ہے - ہو سکتا ہے کہ انسان جس چیز میں اپنی خیر یا بھلائی سمجھتا ہو وہ اس کے حق میں مضر یا شر ہو - اس لیے شایان عبد یہ ہے کہ ہر حال میں راضی برضائے الٰہی رہے اور اسی میں اپنی فلاح و بہبود سمجھے - قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

عسیٰ ان تکرھوا شیئاً و ھو خیر لکم و عسیٰ ان تحبوا شیئاً و ھو شر لکم و اللہ یعلم و انتم لا تعلمون (البقر ۲۱۵) -

(شاید یہ کہ مکروہ رکھو تم ایک چیز کو اور وہ تمھارے واسطے بہتر ہو اور شاید یہ کہ تم ایک چیز کو دوست رکھو اور وہ تمھارے واسطے بری ہو اور اللہ جاننے والا ہے اور تم نہیں جانتے) -

اگرچہ یہ مسئلہ عملی زندگی میں نہایت خطرناک رجحانات کی بنیاد بن سکتا ہے لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی اساس اس آیت میں موجود ہے اور صوفیاء نے عام طور پر اسے بڑی اہمیت دی ہے - شبلی لکھتے ہیں :

''عارف اوست کہ منع نزد او دوست تر از عطا باشد''

اسی سے توکل بالخصوص رزق اور کسب معاش کے معاملہ میں ایک خاص توجیہ کی راہ نکل آئی - قرآن حکیم میں ارشاد ہے :

و ما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقها

(اور زمین کے جتنے جاندار ہیں سب کی روزی اللہ کے ذمہ ہے) -

و کاین من دابة لا تحمل رزقها اللہ یرزقها و ایاکم

(اور کتنے ہی جاندار ہیں کہ وہ اپنا کھانا لادے نہیں پھرتے اور ان کو بھی روزی دیتا ہے اور تم کو بھی) -

اللہ یبسط الرزق لمن یشاء من عباده و یقدر له

(اپنے بندوں میں سے اللہ جس کی روزی کو چاہتا ہے کشادہ کر دیتا ہے اور جس کی چاہتا ہے تنگ کر دیتا ہے) -

آلام و مصائب پر راضی برضا رہنا صوفیا کے نزدیک اس لیے ضروری ہے کہ جتنی مصیبتیں زمین پر اور انسانوں پر نازل ہوتی ہیں وہ پہلے سے لکھی جا چکی ہیں :

ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراها ان ذالک علی اللہ یسیر (۲۲/۵۷)

(جتنی مصیبتیں زمین میں اور تمھاری ذات پر نازل ہوتی ہیں ان کو پیدا کرنے سے پہلے ہی ہم نے کتاب میں لکھ رکھا ہے - یہ اللہ کے لیے آسان ہے) -

ظاہر ہے تقدیر الٰہی اور توکل کا یہ انداز حصول معاش اور کشمکش حیات میں زیادہ معاونت نہیں کر سکتا بلکہ اس کے برعکس کاہل اور عمل سے گریز کرنے والی طبائع اپنی کم کوشی ، عافیت پسندی اور فرار کی ذہنیت سے گریز کے لیے بہانہ تلاش کر لیتی ہیں اور یہ صورت بالخصوص ایسے زمانے میں پیش آتی ہے جب کوئی قوم دور زوال سے گزرتی ہوتی ہے - عمل کا فقدان ہوتا ہے ، طبیعتیں جد وجہد سے بیگانہ ہو چکی ہوتی ہیں اور ہر معاملہ میں کم سے کم مزاحمت کا راستہ اختیار کرنے کی تلاش ہوتی ہے - یہ صورت

اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ تقدیر اور توکل کے ان تصورات کو اس کل معاشرتی اور معاشی نظام سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے جن پر قرآن حکیم نے زور دیا ہے -

یہاں تک تو بحث بعض تصورات اور افکار سے تھی - صوفیانہ اعمال ، اذکار اور اوراد و وظائف کے لیے قرآن حکیم کی بعض آیات سے استدلال کیا گیا ہے - مثلاً صوفی 'ذکر' کو ایک اہم مرتبہ دیتے ہیں - قرآن حکیم میں ارشاد ہوا ہے :

فاذکرونی اذکرکم ، اذکرو اللہ ذکراً کثیرا

ان چند مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صحیح اسلامی تصوف کی بنیاد قرآن پر استوار ہے اور اس مسلک میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اسلام اور اسلامی تصور سے ہم آہنگ نہ ہو - اس سے ایک قدم اور آگے بڑھائیے تو صوفیا خود اس کا اقرار اور اعتراف کرتے ہیں کہ احادیث اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی سیرت ، صحابہؓ اور تابعین کا قول اور عمل ایک نمونہ اور مثال ہے - ان سب کی زندگی سے صوفیوں کو اپنے مسلک میں تزکیۂ نفس ، تصفیۂ اخلاق ، نیکی ، حسن، خلق، رضا ، صبر، توکل ، خدمت خلق، کسب حلال ، ذکر حق ، عبادت و ریاضت کا سبق ملتا ہے - چنانچہ شیخ شہاب الدین سہروردی (وفات ۶۳۲ھ) فرماتے ہیں :

''تصفیۂ قلوب اور تزکیۂ نفوس براہ راست تعلیمات مصطفوی کا ثمرہ ہے اور جو شخص اس سرچشمۂ رشد و ہدایت سے جتنا زیادہ سیراب ہوا ، اسی قدر صفائے قلب اور تزکیۂ نفس سے بھی بہرہ اندوز ہوا -'' (عوارف المعارف) - آگے چل کر وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

''صوفیاء نام ہے اس گروہ کا جس نے ہر قسم کی پیروی رسول ؐ کا حق ادا کر دیا اور سنت رسول ؐ کو انتہائی درجہ تک پہنچا دیا -''

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی (وفات ۵۶۱ھ) کا قول ہے :

''پیروی سنت کرتے رہو اور راہ بدعت اختیار نہ کرو ، اطاعت کرو اور دائرۂ اطاعت سے باہر نہ ہو ۔'' (فتوح الغیب)

شیخ الاسلام ابو النصر سراج لکھتے ہیں کہ اسوۂ رسول صلعم کے بعد حضرات صوفیاء کے نزدیک سب سے اہم اسوۂ صحابہؓ ہے ۔ کتاب اللمع میں اس باب کی پہلی فصل کا آغاز اسوۂ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے ہوتا ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ کو اعظم الخوف اور اعظم الرجا کہا گیا ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ فرماتے تھے کہ اگر مجھے معلوم ہو کہ صرف ایک شخص دوزخ میں جائے گا تو میں ڈروں گا کہ وہ ایک شخص میں ہی نہ ہوں اور اگر معلوم ہو کہ صرف ایک شخص جنت میں داخل ہوگا تو مجھے امید ہوگی کہ وہ ایک شخص میں ہی ہوں ۔ بلاشبہ خوف و رجا کی یہ ایسی منزل ہے جسے مثالی کہہ سکتے ہیں ۔ ایثار اور توکل علی اللہ کی بھی ایسی ہی مثال حضرت ابوبکرؓ کے کردار سے ملتی ہے ۔ اس سلسلے میں سراج نے ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک روز رسول پاک صلعم نے اصحاب سے خدا کی راہ میں مال طلب کیا ۔ سب نے حسب استطاعت مال و منال حاضر کر دیا ۔ حضرت عمرؓ سے رسول اللہ صلعم نے دریافت کیا کہ اے عمر گھر والوں کے لیے کیا چھوڑ آئے ؟ جواب ملا کہ یا رسول اللہ صلعم آدھا مال آل و اولاد کا حق تھا ، آدھا خدا کی راہ میں قربان ہے ۔ یہی سوال حضرت ابوبکرؓ سے ہوا، جواب ملا جو موجود تھا سب لے آیا ہوں ۔ ابوبکرؓ اور اس کے اہل و عیال کے لیے خدا اور اس کا رسول صلعم کافی ہے ۔ سراج لکھتے ہیں کہ صوفیاء اس مثال کو اپنے لیے دلیل راہ بنا سکتے ہیں ۔

جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے پہلی صدی ہجری تک اسلامی تصوف میں ایسے عناصر شامل نہیں ہوئے تھے جس سے صوفیوں کا مسلک

عام مسلمانوں سے الگ ہو جائے - اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ وہ لوگ باقی تھے جنھوں نے رسول اکرم ؐ کے مبارک عہد اور خلفا کا زمانہ دیکھا تھا لیکن خلافت بنو امیہ کے عہد میں دارالخلافے کے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل ہونے کے بعد اس میں نئے نئے عناصر داخل ہونے لگے - ان رجحانات کی ایک جھلک عبداللہ بن المبارک مروی (وفات ۷۹۷ء/۱۸۱ھ) کے رسالہ کتاب الزھد میں ملتی ہے جس میں زہد کے متعلق مختلف احادیث جمع کی گئی ہیں - لیکن اس میں بھی کوئی قباحت نہ تھی - البتہ اس کے بعد صوفیاء کے رجحانات عام پابند شرع مسلمانوں کے افکار و عقائد سے الگ ہونے لگے- یہ سلسلہ بشر بن الحافی (وفات ۸۴۱ء/۲۲۷ھ) سے شروع ہوتا ہے جس کی تفصیل بیان ہو چکی اور حارث بن اسد المحاسبی تک پہنچتا ہے - ان کی ولادت بصرہ میں ۷۸۱ء/۱۶۵ھ میں ہوئی - ابتدائی عمر میں بغداد چلے آئے اور یہیں ۸۳۷ء/۲۴۳ھ میں وفات پائی - احمد ابن حنبل مشہور فقیہہ نے حارث کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے اپنی تصانیف کی بنیاد ضعیف حدیثوں پر رکھی ہے - اس موضوع پر ہم آگے چل کر اظہار خیال کریں گے - مشہور صوفی حضرت جنید انھیں حارث کے شاگرد تھے - ان کی کتابوں کی تعداد خاصی ہے جن میں خاص طور پر 'محاسبہ' پر زور دیا گیا ہے - 'رعایۃ لحقوق اللہ' ان کی مشہور کتاب ہے اور بعض محققین کے نزدیک امام غزالیؒ اپنی مشہور تصنیف احیاء علوم الدین لکھنے وقت اس سے متأثر ہوئے تھے - دوسری مشہور تصنیف کتاب الوصایا ہے جس میں عارفانہ مضامین ہیں - کتاب التواھم میں موت اور قیامت کے خوف کا ذکر ہے اور آخر میں دیدار الٰہی کا بیان ہے - ایک اور مشہور رسالہ فصل فی المحبۃ کے عنوان سے ہے - اس میں لکھتے ہیں :

''اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کی محبت کی تصدیق فرمائی ہے - چنانچہ قرآن مجید کا ارشاد ہے کہ جو ایمان لانے والے ہیں ،

خدا سے محبت کرتے ہیں ۔ ''والذین آمنوا اشد حباً للہ'' نور شوق دل میں محبت سے پیدا ہوتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ اپنے بندہ کے قلب میں یہ چراغ روشن کرتا ہے تو یہ قلب کے تاریک گوشوں تک پہنچ جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اس سے منور ہو جاتا ہے ۔ یہ چراغ کبھی نہیں بجھتا سوائے اس صورت کے کہ انسان اپنے اعمال پر تکبر کرنے لگے ۔ عشق الٰہی کی سب سے واضح نشانی کثرت شوق ہے جس کے ساتھ مسلسل مراقبہ ، طویل نگہداشت اور مکمل طور پر نفی خودی شامل ہے ۔ اطاعت بھی اس کے ساتھ شامل ہے اور ان سب باتوں میں عجلت کی ضرورت ہے کہ ایسا نہ ہو موت آ پہنچے ۔''

عشق کے ذریعے سے معرفت کا حصول آگے چل کر تصوف کا ایک بنیادی رجحان بن گیا اور عشق کو علم پر ، طریقت کو شریعت پر ترجیح کا جذبہ پیدا ہوگیا ۔ تیسری صدی کے ایک اور مشہور صوفی بزرگ ذوالنون مصری (وفات ۸۶۱ء/۲۴۶ھ) ہیں جو وحدت وجود کے قائل ہیں ۔ انھوں نے شاعری کو بھی عارفانہ مضامین کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے اور رابعہ بصری کی طرح نہایت مؤثر عاشقانہ انداز اختیار کیا ہے ۔ ابو یزید بسطامی (وفات ۸۷۵ء/ ۲۶۱ھ) پہلے صوفی ہیں جن کا مسلک واضح طور پر شریعت کے پابند عام مسلمانوں سے کسی قدر مختلف نظر آتا ہے ۔ ان کا قول تھا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی روح میں پالیا ہے ۔ صوفیا کا مسئلہ فنا فی اللہ بھی انھیں سے شروع ہوتا ہے جس کے منطقی نتائج یہ ہیں کہ وجود حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کا ہے ، باقی ہر شے معدوم ہے ۔ تلاش حق اور خودی کو مٹانا ہی اصل ایمان ہے ۔ احمد ابن عیسیٰ الخراز (وفات ۸۹۹ء/۲۸۶ھ) نے اس مسئلہ فنا کو عام مسلمانوں کے عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ۔ جنید بغدادی

(وفات ۹۱۰ء/۲۹۸ھ) جو محاسبی کے شاگرد تھے اور شیخ الطائفہ کہلاتے تھے ، ابو یزید بسطامی سے ایک قدم اور آگے بڑھ جاتے ہیں اور وحدت وجود کے مسئلہ کو فلسفیانہ رنگ دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک کائنات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس عالم کی طرف عود کرے جس میں وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا ۔ تخلیق آدم سے پہلے اللہ تعالیٰ نے آدم سے خطاب کیا تھا جب کہ آدم کا وجود نہ تھا لیکن آدم خود حق تعالیٰ کے وجود میں تھا ۔ شیخ الطائفہ کے ہی ہم عصر مشہور صوفی منصور الحلاج (وفات ۹۲۲ء/۳۰۹ھ) تھے جن کا عقیدہ تھا کہ معرفت و سلوک کی منازل طے کرنے کے بعد صوفی ذات حق میں مل جاتا ہے ۔ منصور نے ان منازل سے گزرنے کے بعد اناالحق کہا ، ظاہر پرستوں اور اہل شریعت نے اسے کلمہ کفر سمجھا اور حلاج کو پھانسی دے دی گئی ۔ صوفیا میں سے بعض حضرات حلاج کا گناہ یہ نہیں سمجھتے کہ اس نے اناالحق کہا بلکہ یہ کہ اس منزل پر پہنچنے کے بعد بھی وہ 'انا' کے پھندے سے باہر نہ نکل سکا ۔ حلاج کا فلسفہ فنا میں بقا کا فلسفہ ہے ۔ وہ قرآن حکیم کی اس آیت سے 'کل من علیھا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والا کرام ، (سورہ رحمان ۲۷-۲۶) ، (ہر شے فانی ہے اور باقی رہنے والی صرف تیرے رب ذوالجلال والا کرام کی ذات ہے) یہ استدلال کرتے ہیں کہ انسان اپنی ذات کو فنا کر دے تاکہ اس کی ذات میں بقا حاصل کرے ۔

محاسبی سے منصور تک صوفیا کے رجحانات قدرتی طور پر پابند شرع مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے سخت قابل اعتراض تھے ۔ چنانچہ اس بنا پر بعض صوفیاء کو زندیق تک کہا گیا اور ان کی زندگی میں ان پر سختی کی گئی ۔ صوفیوں کے مسلک کی تائید اور تقویت کا کام ابو سعید ابن العربی نے انجام دیا جو جنید کے شاگرد تھے اور جن کی وفات ۹۵۲ء/۳۴۱ھ میں ہوئی لیکن صوفیانہ تعلیم کی قدیم

ترین مستند دستاویز جو ہمیں اب تک دستیاب ہوئی ہے ، ابو النصر سراج (وفات ۹۸۸ء/۳۷۸ھ) کی کتاب اللمع ہے جس کے حوالے مندرجہ بالا صفحات میں اکثر آئے ہیں - بعض اور اقتباسات حسب ذیل ہیں جن سے نہ صرف سراج کا ہی مسلک واضح ہوتا ہے بلکہ ان عام صوفیانہ خیالات کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو چوتھی صدی ہجری تک عام طور پر رائج ہو چکے تھے -

مسئلہ٘ وحدت وجود :

''جنید نے فرمایا : واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظہورھم ذریتھم'' (۱۷۱ : ۷) ، (اور اللہ تعالٰی نے حضرت آدم کی پشت سے ان کی اولاد نکالی) - (قال الجنید فی معنی ذالک فمن کان و کیف کان قبل ان یکون (حضرت جنید نے اس کے معنی میں فرمایا کہ انسان اپنی حالت آخری سے حالت اول کی طرف لوٹے گا اور اسی عالم میں ہوگا جس میں اپنی تخلیق سے پہلے تھا) -۲۳

پرہیز گاری :

شیخ نے فرمایا مقام ورع مقام شریف ہے - قال النبی ملاک دینکم الورع -

سراج پرہیز کرنے والوں کو طبقات سہ گانہ میں اس طرح تقسیم کرتے ہیں :

۱- پہلا طبقہ ان چیزوں سے پرہیز کرنے والوں کا ہے جو 'مشتبہ' ہیں یعنی ایسی اشیاء جو نہ صاف حلال ہیں نہ صریحاً حرام -

۲- دوسرا طبقہ ان اشیاء سے پرہیز کرتا ہے جن کو ان کا قلب منع کرتا ہے - چنانچہ حارث ابن المحاسبی کی روایت کی گئی کہ انھوں نے کبھی ایسی غذا نہ کھائی جس پر شبہ ہو -

---

۲۳ - کتاب اللمع ، صفحہ ۲۹ -

۳- تیسرا طبقہ عارفوں اور واجدوں کا ہے جو ابو سلیمان الدارانی سے متفق ہے کہ ہر چیز جو اللہ تعالیٰ سے دور کرے اسے دور کرتے ہیں - سہل بن عبداللہ اور شبلی کا بھی یہی قول ہے -[۲۵]

مقام زہد :

شیخ نے فرمایا زہد مقام شریف ہے اور احوال کی بنیاد ، قاصدین الی اللہ کا پہلا قدم ہے اور ان لوگوں کا جو 'منقطعین الی اللہ' اور 'متوکلین الی اللہ' ہیں اور فرمایا کہ 'حب الدنیا راس کل خطیئة و الزھد فی الدنیا راس کل خیر و طاعة' (دنیا کی محبت ساری برائیوں کی جڑ ہے اور دنیا میں زہد ساری خیر اور طاعت کی بنیاد ہے) -

پرہیز کرنے والوں کی طرح زاہدوں کے بھی تین طبقات ہیں :

۱- مبتدی جو اپنے ہاتھ املاک سے خالی رکھتے ہیں اور ان کے دل اس چیز سے خالی ہوتے ہیں جو ان کے قبضہ میں نہیں ہوتی -

۲- 'متحققین فی الزہد' رویم ابن احمد نے فرمایا 'ترک حظوظ نفس من جمیع ما فی الدنیا' زہد ہے لیکن اس میں بھی ایک لذت ہے جو 'ترک' سے حاصل ہوتی ہے -

۳- تیسرا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو جانتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ دنیا بالکل بیکار ہے -[۲۶]

مقام فقر :

شیخ نے فرمایا کہ فقر کی عظمت قرآن حکیم اور حدیث سے ثابت ہے - قرآن شریف میں ارشاد ہوا ہے : 'للفقراء الذین احصروا

---

۲۵ - ایضاً صفحہ ۳۵ -

۲۶ - ایضاً صفحہ ۳۶ -

فی سبیل اللہ' (سورہ بقر ۲۷۳) اور حدیث شریف ہے 'وقال صلی اللہ علیہ وسلم الفقرا زین بالعبد المؤمن من الفواد الجید علی خد الفرس' اور ابراہیم بن احمد الخواص کا قول ہے کہ 'الفقرا داء الشرف، و لباس المرسلین ، و جباب الصالحین ، و تاج المتقین ، و زین المؤمنین ، و غنیمة العارفین ، و منیة المریدین و حض المطیعین ، و سجن المذنبین ، و مکفر للسیئات و معظم لحسنات و رافع الدرجات و مبلغ الی الغایات و رضا الجبار و کرامة اہل ولایت من الابرار و الفقراء ، شعار الصالحین ، داب المتقین ۔''

پرہیزگاروں اور زاہدوں کی طرح سراج نے اہل فقر کے بھی تین طبقات قائم کیے ہیں ۔ پہلا طبقہ ان لوگوں کا ہے جو کسی شے کے مالک نہیں ہوئے اور نہ ظاہر نہ باطن کسی سے کچھ طلب کرتے ہیں اور اگر انھیں کچھ پیش کیا جائے تو قبول نہیں کرتے ۔ دوسرا طبقہ ان سے زیادہ فقر اختیار کرنے والوں کا ہے ۔ تیسرا طبقہ فقیر صادق کا جو مقام صدیقین پر ہے جن کے بارے میں ابراہیم بن الخواص کا قول ہے :

'' کما سئل ابراہیم الخواص عن علامة الفقرا لصادق فقال ترک الشکوہ و اخفاء اثر البلوی و ہذا قیل ال ہذا مقام الصدیقین ۔''[۲۷]

مقام صبر

سراج فرماتے ہیں :

قرآن کریم میں صبر کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے ''انما یوف الصابرون اجرہم بغیر حساب'' (۳۹/۱۳) (صبر کرنے والوں کو ان کا اجر بے حساب دیا جاوے گا) ۔

۲۷ ۔ ایضاً صفحہ ۴۹ ۔

صبر کرنے والوں کو بھی سراج نے تین طبقات میں رکھا ہے:
(۱) متصبر ، (۲) صابر ، (۳) صبار -

مقام توکل :

قرآن حکیم میں ارشاد ہوا ہے :

"و علی اللہ فتوکلوا ان کنتم مومنین" (اور اللہ پر توکل کرو اگر تم ایمان والے ہو) (۵/۲۳) -

و من یتوکل علی اللہ فھو حسبہ ، و توکل علی العزیز الرحیم (۲۶/۲۱۷) -

ذوالنون مصری نے فرمایا "التوکل ترک تدبیر النفس والانخلاع من الحول والقوۃ -"[۲۸]

قرآن حکیم اور حدیث شریف سے اس کی تائید ہوتی ہے :

"و کان اللہ علی کل شیء رقیباً" (۳۳/۵۲) (اور اللہ ہر چیز پر نگہبان ہے) -

"ما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب عتید" (۵۰/۵۰) (نہیں بولتا کوئی بات مگر اس کے نزدیک نگہبان تیار ہیں) -

"الم یعلموا ان اللہ یعلم سرھم و (نجواھم") کیا یہ نہیں جانتے کہ اللہ ان کا بھید اور ان کی مصلحت جانتا ہے) -

"و یعلم ما تسرون وما تعلنون" (۶۴/۴) (اور وہ جانتا ہے جو کچھ تم پوشیدہ کرتے اور جو کچھ ظاہر کرتے ہو) -

حدیث شریف ہے :

"قال اعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ تراک"

---

۲۸ - ایضاً ، صفحہ ۵۱

(مراقبہ اور حال کی یہ نوعیت ایسی نہیں جس پر اسلامی شرعی نقطہ نظر سے کوئی اعتراض کیا جا سکے لیکن متأخرین صوفیاء نے اس میں اس قدر شدت اور انہاک اختیار کیا کہ فرائض شرعی اور حقوق معاشرہ سے بھی بے نیاز ہو گئے ۔ اس عالم میں انھوں نے اپنی ایک نئی دنیا بسا لی جس کے آثار اور احوال کا سوائے خود ان کے کسی دوسرے کو کچھ پتہ نہ تھا ۔ اسی انہاک اور شدت کے طور پر دنیوی امور سے وہ قطع تعلق پیدا ہوا جس نے متأخرین صوفیا کو بدنام اور اس مسلک کو نفی ذات کا فلسفہ بنا دیا) ۔

اس بحث کے بعد سراج نے حال قرب کے عنوان سے لکھا ہے کہ صوفی جب اس منزل پر پہنچ جاتا ہے تو اسے سوائے خدا کے کچھ اور نظر نہیں آتا ۔ فرماتے ہیں :[۲۹]

''قال عامر بن عبدالقیس رجاما نظرت الی شیٔ الارایت اللہ تعالی اقرب الیہ منی ۔''

اس قرب کے بھی مدارج ہیں :

''انہ یقرب من قلوب عبادہ علی حسب ما یریٰ قرب قلوب عبادہ لہ فانظر ما ذا یقرب من قلبک ۔''

محبت اور عشق الٰہی :

محبت اور عشق الٰہی کے مسائل صوفیوں کو اس قدر مرغوب ہیں کہ بعض کے نزدیک تصوف کی بنیاد ہی محبت اور عشق الٰہی پر استوار ہے ۔ مولانا روم فرماتے ہیں ۔[۳۰]

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد
او ز حرص و جملہ عیبے پاک شد

---

۲۹ ۔ ایضاً ، صفحہ ٦

۳۰ ۔ مثنوی جلد اول ، مرتبہ بروخیم ، صفحہ ۴ ۔

شادباش اے عشقِ پر سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علتہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

جسمِ خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد

عشقِ جانِ طور آمد عاشقا
طور مست و خر موسیٰ صاعقا

با لبِ دمساز خود گر جفتمی
ہمچو نے من گفتنیہا گفتمی

ہر کہ او از ہمزبانے شد جدا
بےنوا شد گرچہ دارد صد نوا

چونکہ گل رفت و گلستاں در گذشت
نشنوی زان پس ز بلبل سرگذشت

جملہ معشوقست و عاشق پردۂ
زندہ معشوق است و عاشق مردۂ

چوں نباشد عشق را پروائے او
او چوں مرغے ماند بے پروائے او

من چگونہ ہوش دارم پیش و پس
چوں نباشد نور یارم پیش و پس

شیخ سراج فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم میں جا بجا عشق و محبت

کے متعلق واضح ارشادات موجود ہیں :

''فسوف یاتی اللہ بقوم یحبھم و یحبونہ'' (۵۴/۵۵)

(پس اللہ تعالیٰ ایک قوم کو لائے گا کہ پیار کرتا ہے ان کو اور پیار کرتے ہیں وہ اس کو) ۔

''قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ'' (۳/۳۱)

(کہہ دو کہ اگر تم اللہ کو چاہتے ہو تو میری پیروی کرو تا کہ اللہ تم کو چاہے) ۔

''یحبونہم کحب اللہ والذین آمنوا اشد حباً للہ'' (۲/۱۶۵)

(محبت کرتے ہیں ان سے جیسے کہ محبت اللہ کی اور جو لوگ ایمان لائے ہیں اللہ کے واسطے محبت میں زیادہ ہیں) ۔

غرض سراج کی اس تصنیف کو تصوف کی ایک انسائیکلوپیڈیا یا دائرۃ المعارف سمجھنا چاہیے ۔ ان کی تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ صوفیاء علمائے ظاہر سے ممتاز ہوتے ہیں لیکن یہ امتیاز اتباع قرآن و سنت اور اسوۂ رسول و سیرت صحابہ کی پیروی سے ہی حاصل ہوسکتا ہے ۔ انھوں نے ایسے صوفیا کے مسلک کی تردید کی ہے [31] جو یہ سمجھتے ہیں کہ صوفی کو محض ترک دنیا ، لباس صوف ، شاعری یا سماع ہی سے سب کچھ حاصل ہو سکتا ہے ۔ توکل اور اکتساب کی حقیقت بیان کرتے ہوئے روزی کمانے اور اسباب پر تصرف کے باب میں فرماتے ہیں :

''من طعن علی الاکتساب فقد طعن علی السنۃ ، ومن طعن علی التوکل فقد طعن علی الایمان ۔''[32]

پھر ابن سالم کا ایک قول نقل کرتے ہیں :

---

۳۱ ۔ ایضاً ، صفحہ ۳۱۴ ۔

۳۲ ۔ ایضاً صفحہ ۱۹۵ ۔

''التوکل کل حال الرسول ، والکسب سنۃ الرسول''[۳۳]

سراج کی اس اہم تصنیف کی یہ تفصیل کسی قدر طویل ہوگئی لیکن اس سے اس عہد تک تصوف کے واضح رجحانات کا اندازہ ہو جاتا ہے ۔ اس کے بعد سعدی نے صوفیاء کے نقطۂ نظر سے قرآن حکیم کی تفسیر لکھی ۔ انھوں نے ایک اور رسالہ بھی لکھا ہے جس میں فرقۂ ملامتیہ اور بعض دوسرے صوفیوں کے نظریات کی خطا سے بحث کی ہے ۔[۳۴]

امام غزالی کا زمانہ اس کے بعد آتا ہے ۔ امام صاحب تصوف کی تاریخ کے ایک بڑے ستون ہیں ۔ ان کی ولادت ۱۰۵۹ء/۴۵۱ھ میں خراسان میں ہوئی ۔ رواج کے مطابق علوم دین کی تکمیل کے بعد ۱۰۹۵ء/۴۸۴ھ میں مدرسۂ نظامیہ بغداد میں الٰہیات کی درس و تدریس شروع کی ۔ وہ اس زمانہ میں شافعی فقہ میں ایک بڑی سند کی حیثیت رکھتے تھے ۔ ۱۰۹۵ء/۴۸۴ھ میں انھوں نے یہ سلسلہ ترک کر دیا اور تقریباً دس سال عزلت نشینی میں بسر کیے ۔ اس طرح خیالات میں جو تغیر عظیم برپا ہوا ، اس کی تفصیل انھوں نے خود بیان کی ہے ، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حقیقت کا ادراک محض ذاتی تجربے ، عالم کیف اور ایک باطنی انقلاب سے ہی ہو سکتا ہے ۔ اس انقلاب کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ یونانی حکمت اور فلسفہ کے مطالعہ نے بلا شبہ مسلمان مفکرین کے زاویۂ نگاہ کو وسیع کیا لیکن معرفت قرآن کے بارے میں ان کا ادراک اور بصیرت محدود ہو کر رہ گئی ۔ خاص طور پر سقراط اور افلاطون کی تعلیمات کا یہ اثر ہوا کہ قرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے مسلمان مفکرین نے یونانی افکار و نظریات کو پیش نظر رکھا اور کم و بیش دو سو سال کے بعد یہ حقیقت ان کی سمجھ میں

---

۳۳ ۔ ایضاً صفحہ ۱۹۶ ۔

۳۴ ۔ اس رسالہ کو عفیفی نے اسکندریہ سے ۱۹۴۴ء میں شائع کیا ۔

آئی کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر غیر کلاسیکی (anti-classical) بھی ۔[۳۵] اس احساس یا انکشاف کا نتیجہ ایک انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوا ۔ امام غزالی کے افکار میں جو تغیر ہوا وہ کچھ ان کے ذاتی تجربات اور تاثرات کا نتیجہ تھا اور کچھ اس پر کہ انھوں نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکک (Philosophical Scepticism) پر استوار کی جو اقبال کے نزدیک ایک نہایت غیر محفوظ اساس ہے اور قرآن کی اسپرٹ سے بھی اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا ۔[۳۶] بہر حال جب غزالی نے تجزیاتی تفکر (analytic thought) سے مایوس ہو کر صوفیانہ تجربات کا سہارا لیا اور وہاں انھیں مذہب کے لیے ایک آزاد اساس نصیب ہوئی اور اس طرح وہ مذہب کو علوم اور ما بعدالطبیعیات کے وسیلہ کے بغیر قائم رکھنے میں کامیاب نظر آتے ہیں ۔ اقبال غزالی کے افکار کے اس حصہ سے اختلاف کرتے ہیں لیکن اس بحث کی تفصیلات میں جانے کا یہ موقع نہیں ۔ اقبال کے نزدیک رومی غزالی کے مقابلہ میں اسلام کی اصلی روح سے قریب تر ہیں ۔[۳۷]

غزالی کے نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں :

> "To the Muslim school of theology of which Ghazali is the chief exponent, the ego is a simple, indivisible, and immutable soul substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time. Our conscious experience is a unity because our mental states are related as so many qualities to this simple substance which persists unchanged during the flux of its qualities."

---

۳۵ ۔ اقبال لیکچرز ، صفحہ ۴ ۔

۳۶ ۔ ایضاً صفحہ ۵ ۔

۳۷ ۔ ایضاً ، صفحہ ۱۰۰ ۔

مسلمان فقہا کے جس طبقہ کے خاص نمایندے غزالی ہیں ، ان کے نزدیک 'انا' ایک سادہ ، مجرد ، ناقابل تقسیم و تغیر روحانی شے ہے جو ہماری ذہنی حالتوں کے سلسلوں سے قطعاً مختلف ہے اور رفتار زمانہ کے اثر سے محفوظ ہے ۔ ہمارا شعوری ادراک ایک اکائی ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں اس سادہ شے سے اتنی مختلف صفات کی حیثیت سے مربوط و منسلک ہیں ۔ یہ سادہ شے 'انا' جو اپنی صفات کے تغیر و تبدل میں بھی بغیر کسی تبدیلی کے قائم رہتی ہے ۔

یونانی افکار کے خلاف بغاوت میں جن مسلمان مفکرین نے حصہ لیا ، ان میں اشاعرہ بھی شامل ہیں جن کے فلسفیانہ اور مابعدالطبیعیاتی افکار میں بغاوت نہایت واضح ہے ۔ اس کے بعد یونانی منطق کی تنقید کی گئی ۔ چنانچہ اس منطق کے برعکس نظام[۳۸] نے سب سے پہلے اس اصول کو مرتب کیا کہ سارے علم کی ابتدا شک و شبہ سے ہوتی ہے اور اسی خیال کو غزالی نے اپنی مشہور تصنیف احیاء العلوم الدین میں تفصیل سے پیش کیا ہے ۔ یہ سارا دور تصوف کے فلسفیانہ اور مابعدالطبیعیاتی پہلو کی ترتیب و اشاعت کا دور ہے ، جس سے یہ مسلک ایک فلسفیانہ مسلک اور اس کی تعلیمات فلسفیانہ اور منطقیانہ بحثوں کا مجموعہ بن گیا ۔

چھٹی صدی ہجری یا بارھویں صدی عیسوی تک تصوف کے مسالک اس قدر واضح ہو چکے تھے کہ صوفیوں کے الگ الگ سلسلے قائم ہونے لگے ۔ ان میں سب سے پہلا سلسلہ محی الدین عبدالقادر ابن عبد اللہ الجیلی کا ہے جو اب تک سلسلۂ قادریہ کے نام سے جاری ہے ۔ اس سلسلے کے صوفیاء شریعت پر سختی سے کاربند اور امور دین کے ادا کرنے میں پوری احتیاط اور انہماک ملحوظ رکھتے تھے ۔ حلول ، تنزیل وغیرہ کے مقابلے کے رجحانات کی سختی سے مخالفت کرتے تھے اور تمام صوفیانہ مسائل کی اساس قرآن اور حدیث پر

---

۳۸ ۔ ایضاً صفحہ ۱۲۹ ۔

استوار کرتے تھے - دوسرا سلسلہ سہروردیہ ہے جس کے بانی شہاب الدین عمر بن عبداللہ السہرورد ۱۱۴۴ء/۵۳۹ھ تا ۱۲۵۸ء/ ۶۹۳ھ تھے جو اپنے عہد میں خلفا اور شہزادوں کے مقرب تھے - ان کی سب سے مشہور تصنیف عوارف المعارف ہے - بہاء الدین زکریا ملتانی انھیں کے سلسلے میں ہیں اور ان سے یہ سلسلہ برصغیر ہند و پاکستان میں پہنچا - تیسرے سلسلے کے بانی نور الدین احمد بن عبد اللہ (۱۱۹۶ء/۵۹۳ھ تا ۱۲۵۸ء/۶۵۶ھ) تھے جن کے متبعین اور متوسلین مصر، شمالی افریقہ اور عربی ممالک میں زیادہ تھے - چوتھا مشہور سلسلہ مولانا جلال الدین رومی سے شروع ہوتا ہے جن کی وفات ۱۲۷۳ء/۶۷۲ھ میں ہوئی اور جن کی تعلیمات کا پرتو اقبال کے فکری نظام میں جا بجا جھلکتا ہے -

---

کتابیات

۱ - The Metaphysics of Saiva Sidhanta System - K. Subramanyam. Proceedings of the Third Oriental Conference 1924.

A Manual of Buddhaism - Mrs. Rhys David. -

۳ - The Majjihma Nikaya. The first fifty discourses from the collection of medium length discourses of Gautama the Buddha. Bhikku. Silchara.

۴ - ایضاً -

۵ - ایضاً -

۶ - ایضاً -

۷ - ایضاً -

۸ - کتاب اللمع -

۹ - ایضاً -

۱۰ - Outlines of Islamic Culture. A. M. A. Shustry. Vol. II

۱۱ - Mystics of Islam. Nicholson.

۱۲ - ایضاً -

۱۳ - تصوف ، خواجہ عباد اللہ ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور -

۱۴ - Mystics of Islam

۱۵ - ایضاً -

۱۶ - کتاب الصدق لابی سعید الخراز -

۱۷ - ایضاً -

۱۸ - ایضاً -

۱۹ - کتاب اللمع -

۲۰ - ایضاً -

۲۱ - ایضاً -

۲۲ - تصوف اور اسلام ، عبد الماجد دریابادی -

۲۳ - کتاب اللمع -

۲۴ - ایضاً -

۲۵ ۔ ایضا ۔
۲۶ ۔ ایضاً ۔
۲۷ ۔ ایضاً ۔
۲۸ ۔ ایضاً ۔
۲۹ ۔ ایضاً ۔
۳۰ ۔ مثنوی مولانا روم ، مرتبہ بروخیم ۔
۳۱ ۔ کتاب اللمع ۔
۳۲ ۔ ایضاً ۔
۳۳ ۔ ایضاً ۔
۳۴ ۔ رسالہ سعدی ، مرتبہ عفیفی اسکندریہ ۱۹۴۴ء ۔
۳۵ ۔ خطبات اقبال ، ترجمہ نذیر نیازی ۔
۳۶ ۔ ایضاً ۔
۳۷ ۔ ایضاً ۔
۳۸ ۔ ایضاً ۔

باب اول

فصل سوم

برصغیر پاک و ہند میں تاریخِ تصوفِ اسلام

باب اول

فصل سوم

برصغیر پاک و ہند میں تاریخِ تصوفِ اسلام

یہ بتانا مشکل ہے کہ ہندوستان میں تصوف کب پہنچا۔ مسلمان مؤرخین اور عرب سیاحوں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب تجار کے وسیلے سے اسلام سب سے پہلے سواحل مالابار اور جنوبی ہندوستان میں پہنچا۔ چنانچہ مدراس کے جنوب میں بارہ میل پر میلاپور میں ایک قدیمی مزار ہے جسے حضرت تمیم انصاری سے منسوب کیا جاتا ہے۔ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے کہ اس نے سراندیپ یا لنکا میں بہت سے بزرگوں کے مزارات کی زیارت کی جن میں اس نے شیخ عبداللہ عفیف، شیخ عثمان اور بابا طاہر کے نام گنائے ہیں۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ بابا رتن ایک ہندو بزرگ تھے جنھوں نے دو مرتبہ مکہ معظمہ کا سفر کیا تھا اور رسول اکرم صلعم کو دیکھا تھا۔ دوسرے سفر میں انھوں نے اسلام قبول کیا اور ہندوستان واپس آئے۔ سات سو سال کی عمر پا کر ۱۲۲۴ء میں ان کی وفات ہوئی اور تبرہند میں دفن ہوئے۔ علامہ ابن حجر عسقلانی اور الذہبی دونوں نے ان کا ذکر کیا ہے لیکن مستند تاریخی شہادت کوئی نہیں ملتی۔ سید سالار مسعود غازی، بالے میاں، سلطان محمود غزنوی کی افواج کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے اور ۱۰۳۳ء میں بہرائچ میں ان کا انتقال ہوا، یہی زمانہ داتا گنج بخش علی الہجویری کا ہے جن کا مزار لاہور میں مرجع خلائق ہے اور

جن سے علامہ اقبال کو خاص عقیدت تھی ۔ ان کے بارے میں آگے چل کر ہم کسی قدر تفصیل سے لکھیں گے ۔ ہندوستان میں سلسلۂ نقشبندیہ حضرت خواجہ بہاؤالدین سے شروع ہوتا ہے جنہوں نے ۱۳۸۹ء میں وفات پائی ۔ سلسلۂ چشتیہ ہندوستان میں حضرت خواجہ معین‌الدین سے شروع ہوتا ہے ، ان کی ولادت سجز میں ۱۱۳۶ء یا ۱۱۶۲ء میں اور بقول بعض ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء[1] میں اور وفات ۱۲۳۶ء میں ہوئی ۔ ان کا ذکر بھی علامہ اقبال نے بڑے ادب اور احترام سے کیا ہے ۔ انہیں کے خلیفہ حضرت قطب‌الدین بختیار تھے جن کی ولادت فرغنہ میں ۱۱۸۶ء میں ہوئی اور وفات دہلی میں ۱۲۳۷ء میں ہوئی ۔ حضرت خواجہ نظام‌الدین اولیا بھی اسی سلسلے کے بزرگ ہیں جن کے مزار پر علامہ اقبال نے حاضری دی اور دعا مانگی ۔ مشہور صوفی بزرگ حضرت خواجہ فریدالدین شکر گنج جن کا مزار پاک پٹن میں ہے ، حضرت خواجہ قطب‌الدین کے ہی مرید اور خلیفہ تھے ۔ ان کی ولادت کھیتوال میں ہوئی تھی اور اس طرح ہندی نژاد صوفیا کا وہ سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس کی شاخیں برصغیر پاک و ہند میں دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں اور ان کی خانقاہیں اور مزارات اب تک مرجع خلائق ہیں ۔

ان میں جن صوفیا کا ذکر ابتداءً کیا گیا ہے وہ زیادہ سے زیادہ نیک سیرت ، خوش اخلاق ، دیندار ، بزرگ اور سیدھے سادے مسلمان تھے ۔ وہ فلسفی یا حکیم ہونے کا دعویٰ نہیں کرتے اور نہ کوئی دبستان مذہب یا دبستان فکر قائم کرنے کے مدعی ہیں ۔ مثلاً اس سلسلے میں ہم داتا گنج بخش علی الہجویری کو لے سکتے ہیں جن کی ایک اہم تصنیف کشف المحجوب ہم تک پہنچی ہے اور برصغیر پاک و ہند کے صوفیانہ ادب میں ایک اہم دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے ۔ علامہ اقبال کو ان سے خاص عقیدت تھی ، اس کی

Beal p. 179. - ۱

تفصیل اپنے موقع پر بیان کی گئی ہے - آپ کا اسم گرامی علی اور ابوالحسن کنیت تھی ، والد کا نام سید عثمان تھا - ہجویری اور جلابی غزنی کے نواحی علاقوں میں قیام کی نسبت سے کہلاتے ہیں - ولادت بقول بعض ۴۰۰ھ/۱۰۰۹ء میں ہوئی - کشف المحجوب میں بعض اساتذہ کا نام بتایا ہے - سلسلۂ تصوف میں شیخ ابوالفضل محمد بن حسن ختلی کے مرید تھے جو سلسلۂ جنیدیہ سے تعلق رکھتے تھے ، کشف المحجوب میں ان کے بارے میں فرماتے ہیں :[۲]

''آپ (ابوالفضل) اوتاد کی زینت اور عابدوں کے شیخ تھے - میں طریقت میں ان کا پیرو ہوں - وہ علم تفسیر اور روایات کے عالم تھے اور تصوف میں حضرت جنید کا مسلک رکھتے تھے اور حضرت حصری کے مرید ، ابو عمر قزوینی اور ابوالحسن سالبہ کے ہمعصر تھے- ساٹھ سال تک گوشۂ گمنامی میں کوہ لکام پر رہے - ان کی ولایت کی بہت سی دلیلیں ہیں لیکن لباس اور رسوم صوفیہ کی نہ رکھتے تھے- میں نے ان سے زیادہ پر رعب کوئی شخص نہ دیکھا - فرماتے تھے الدنیا یوم ولنا فیھا صوم -''

لاہور میں یہ اپنے پیر و مرشد کے ارشاد کے مطابق تشریف لائے اور تبلیغ دین اور رشد و ہدایت کے ساتھ تالیف و تصنیف کا سلسلہ جاری رکھا - دن میں تعلیم دیتے اور رات کے وقت طالبانِ حق کی ہدایت فرماتے - تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی نظر کرم سے ہزاروں جاہل عالم بن گئے ، کافروں نے اسلام قبول کیا - کشف المحجوب جس پایہ کی تصنیف ہے اس کے بارے میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیا فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کا پیر و مرشد نصیب نہ ہو وہ اس کتاب کو پڑھے توگویا پیر و مرشد مل گیا - میں نے اس کا تمام و کمال مطالعہ کیا ہے - مولانا جامی

---

۲ - ایضاً

اسے فن تصوف کی کتب معتبرہ میں شمار کرتے ہیں - دارا شکوہ سفینۃ الاولیاء میں لکھتا ہے کہ فارسی زبان میں اس سے بہتر تصوف کی کتاب نہیں اور یہ مرشد کامل ہے - ہم اس اہم اور بنیادی کتاب سے بعض حوالے نقل کرتے ہیں جس سے مصنف کا مسلک اور ان کے صوفیانہ افکار پر روشنی پڑتی ہے -

مسئلہ جبر و قدر

اس سلسلے میں علی الہجویری کا رجحان جبر کی ایک خاص نوعیت کی طرف ہے - فرماتے ہیں :

''بندہ بداند کہ خیریت امور اندر کسب و تدبیر وے بازبستہ نیست کہ صلاح بندگان خداوند تعالٰی بہتر داند و خیر و شر وے کہ بہ بندہ رسد مقدر است جز تسلیم چہ روئے باشد -''[۳]

قرآن حکیم میں بھی ارشاد ہے کہ اللہ تعالٰی ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے بندہ کے حق میں کیا بہتر ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بندہ جس چیز کو اپنی بھلائی جانتا اور اس میں اپنا نفع دیکھتا ہے حقیقت میں وہ اس کے لیے نقصان ہے اور جس چیز کو وہ نقصان سمجھتا ہے وہ اصل میں اس کا نفع ہے - اس لیے علی ہجویری فرماتے ہیں کہ خیر و شر جو بندہ پر گزرے مقدر اور مقسوم ہے - اس لیے سوائے تسلیم و رضا کے کوئی چارہ نہیں اور خدا ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے بندوں کی صلاح اور بہبود کس بات میں ہے - اسی کی وضاحت ایک اور موقع پر یوں فرماتے ہیں :

''و حاتم الاصم گفت رضی اللہ عنہ کہ چہار علم اختیار کردم ، از ہمہ علمہائے عالم برستم ، گفتم کدام است ، گفت یکے آنکہ بدانستم کہ مرا رزقے است مقسوم کہ زیادت و کم

---

۳ - کشف المحجوب ، ص ۳ -

نشود ، از طلب زیادت برآسودم ، و دیگر آنکہ بدانستم کہ خدائے را بر من حقے است کہ جز من کسے دیگر نتواند گزارد بادائے آن مشغول گشتم ، و دیگر آن کہ دانستم کہ مرا طالبے است یعنی مرگ ، ازو نتوانم گریخت ، آنرا بشناختم ، و چہارم آنکہ دانستم کہ مرا خداوندیست مطلع بر من ، ازو وے شرم داشتم ، واز ناکردنی باز داشتم ، و چوں بندہ عالم بود کہ خداوند برو ناظر است ، کارے نکند کہ ازو شرم دارد بہ قیامت ۔"

توکل کی یہ صورت جس کی بازگشت اکثر صوفیا کے یہاں ملتی ہے دراصل صرف اس دور کی شدید جاہ و مال پرستی کے خلاف ایک رد عمل ہے کہ انسان کے عمل میں اعتدال کی راہ پیدا ہو اور وہ پیٹ کے تقاضوں کے علاوہ دوسرے تقاضوں کو بھی پیش نظر رکھے ۔ یہ درست ہے کہ اگر اس مسئلہ مفسوم کو شدید کیا جائے تو توکل اور استغنا کو بے حسی ، بے عملی اور جمود میں بدل دیتا ہے اور تصوف کا یہی وہ منفی پہلو ہے جس سے بقول اقبال ترک دنیا کے رجحان کو فروغ ملا ہے اور ملت اسلامیہ کو بڑا ضعف پہنچا ہے ۔

علم کی فضیلت

حضرت ابو علی ثقفی نے فرمایا ہے :

''العلم حیواہ القلب من الجہل و نورالعین من الظلمۃ''[۴]

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علی الہجویری فرماتے ہیں کہ اس علم میں علم معرفت اور علم شریعت دونوں شامل ہیں ۔ اگر علم معرفت نہ ہو تو دل جہل سے مردہ ہے اور علم شریعت نہیں تو دل نادانی سے بیمار ہے ، اس لیے کفار کا دل مردہ ہوتا ہے کہ

---

۴ ۔ کشف المحجوب ، ص ۱۲ ۔

اللہ تعالیٰ کے علم سے محروم ہوتے ہیں (علم معرفت) اور اہل غفلت کا دل مردہ اور بیمار ہوتا ہے کہ وہ اس کے فرمان کے علم (شریعت) سے محروم ہوتے ہیں -

اس تشریح سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت علی الہجویری شریعت اور طریقت کو ایک دوسرے سے الگ یا ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے بلکہ تکمیل ذات کے لیے علم شریعت اور علم طریقت دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل سمجھتے تھے اور یہ جو بات عوام میں مشہور ہوئی کہ شریعت اور طریقت کے راستے الگ الگ ہیں اور اہل طریقت شریعت کی پابندی سے آزاد ہیں اس کی حقیقت کچھ نہیں - بعض نام نہاد متصوفین نے اپنی بے راہ روی کے لیے اس طرح ایک جواز پیش کرنے کی صورت نکالی- ہم آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے بحث کریں گے - کشف المحجوب سے یہاں بعض اور اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں -

تین آدمیوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے

شیخ المشائخ یحییٰ بن معاذ الرازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ تین قسم کے آدمیوں سے پرہیز کرنا چاہیے :[۵]

۱- علماء غافلین
۲- القراء المداہنین
۳- المتصوفۃ الجاہلین -

یعنی ایک تو وہ علمائے غافل جو دنیا کو اپنے دل کا قبلہ بنا لیتے ہیں ، سلاطین اور ظالموں کی پرستش اختیار کرتے ہیں اور ان کی بارگاہوں کا طواف کرتے ہیں - جو اپنے غرور اور عقل پر فریفتہ ہوتے ہیں - ائمہ اور استادوں کی شان میں زبان طعن دراز کرتے ہیں- دوسرے القراء المداہنین (مداہنت ، ظاہر کردن بخلاف آنچہ در دل

---

۵ - ایضاً ص ۱۳ -

باشد به معنی نفاق و دروغ گفتن) یعنی وہ لوگ کہ اگر کوئی شخص ایسا فعل کرے جو باطل ہو لیکن ان کی خواہش کے مطابق ہو تو اس کی تعریف کرتے ہیں اور اگر کوئی کام خواہ حق ہو ان کی خواہش کے خلاف ہو تو اس کی برائی کرتے ہیں۔ تیسرے جاہل متصوفین جنھیں کسی پیر و مرشد یا مرد کامل کی صحبت نصیب نہ ہوئی ہو۔

ظاہر ہے اس بیان میں تزکیۂ قلب اور تصفیۂ نفس کی جن صورتوں کا ذکر ہے وہ اسلام کے مخالف نہیں۔ قرآن حکیم میں علم کی تعریف کی گئی ہے اور اسے اللہ تعالیٰ کی نعمت اور خیر کثیر سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن بقول مولانا روم:

علم را بر دل زنی یارے بود
علم را برتن زنی مارے بود

علمائے غافلین سے مراد ایسے ہی علما سے ہے۔ دوسرے ریاکاری سے پرہیز کی دعوت، ظاہر ہے ریا کاری ان اخلاق برائیوں اور خرابیوں میں ہے جنھیں اسلام نے ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ تیسرے وہ صوفی کہ جو دراصل صوفی نہیں، جاہل ہیں۔ گویا تصوف بغیر علم اور بغیر مرد دانا کی رہبری اور رہ نمائی کے گمراہی کا راستہ ہے۔ یہ علم وہی ہے جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے اور جس میں علم شریعت اور علم طریقت دونوں شامل ہیں۔

فقر

حضرت علی الہجویری نے فقر پر پورا ایک باب لکھا ہے اور فقر کی تعریف میں قرآن حکیم کی وہ آیات پیش کی ہیں جو ہم کسی اور موقع پر نقل کر چکے ہیں۔ مثلاً:

یا ایها الناس انتم الفقراء الی اللہ و اللہ غنی حمید

للفقرآء الذین احصروا فی سبیل اللہ لا یستطیعون ضرباً فی الارض یحسبھم الجاہل اغنیاء من التعفف تعرفھم بسیماھم لا یسئلون الناس الحافاً و ما تنفقوا من خیرٍ فان اللہ بہ علیم ۔

کشف المحجوب میں بعض احادیث بھی نقل ہوئی ہیں مثلاً [۶]

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فقر اختیار کیا اور فرمایا اے خدا مجھے مسکین زندہ رکھ اور مجھے مسکین مار اور مساکین کے زمرہ میں مجھے قیامت کے دن شامل کر ۔

۲۔ رسول‌اللہ صلعم نے فرمایا کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میرے دوستوں کو میرے نزدیک کرو ، فرشتے دریافت کریں گے خدایا تیرے دوست کون ہیں ، اللہ تعالیٰ فرمائے گا فقرائے مساکین ۔

۳۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ فقر میرے اہل کےلیے باعثِ فخر ہے ۔ (الفقر فخری)

۴۔ رسول اللہ صلعم نے فرمایا ''الفقر وطن الغیب''

حضرت علی الہجویری نے فقر کے سلسلے میں بعض اکابر صوفیا کے اقوال بھی نقل کیے ہیں ۔ مثلاً :[۷]

۱۔ شیخ المشائخ ابوالقاسم جنید بن محمد بن الجنید نے فرمایا کہ فقر قلب کو جملہ اشکال سے خالی کرنے کا نام ہے ۔

۲۔ شبلی نے فرمایا فقر بحر بلا ہے اور اس کی ساری بلائیں باعث عز و وقار ہیں ۔

ظاہر ہے یہاں فقر سے مراد گداگری ، طلب نہیں بلکہ وہ جسے علامہ اقبال نے فقر غیور کہا ہے اور جس کی بے شمار مثالیں انھوں

---

۶ ۔ ایضاً ص ۱۳ ۔

۷ ۔ ایضاً ص ۲ ۔

نے تاریخ اسلام سے پیش کی ہیں ۔ فقیر کے ساتھ گداگری ، ذلت اور نکبت کا تصور وابستہ ہوا ۔ اس کا سبب سیاسی اور تہذیبی زوال ہے جو الفاظ کے معانی اور مفاہیم کو بدل دیتا ہے ۔ صلوۃ کہ قرآن حکیم میں نماز اور عبادت کے لیے آیا ہے اردو میں اس کی جمع صلواتیں بہ معنی گالی اور دشنام ہوگیا اور خلیفہ حجام کو کہنے لگے فاعتبروا یا اولی الابصار ۔

صوفی اور تصوف کی حقیقت

اس باب کا آغاز حضرت علی الہجویری نے قرآن کریم کی اس آیت سے کیا ہے :

و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض ھونا و اذا خاطبھم الجاھلون ، قالوا سلاماً ۔

اور پھر فرماتے ہیں کہ ایک حدیث ہے :

من سمع صوت اہل التصوف فلا یومن علی دعائھم کتب عند اللہ من الغافلین ۔

یعنی جس شخص نے اہل تصوف کی آواز کو سنا اور اس پر آمین نہ کہی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک غافلوں میں لکھا جائے گا ۔ اس قول میں لفظ تصوف کا استعمال ہی خود اس امر کی قوی شہادت ہے کہ یہ حدیث نہیں کسی صوفی کا قول ہو سکتا ہے ۔ اس کے بعد لفظ صوفی کی تحقیق کی ہے کہ بعض اسے صوف سے بعض صف سے اور بعض صفہ سے مشتق و ماخوذ قرار دیتے ہیں ۔ فرماتے ہیں میرے نزدیک صفا سے ماخوذ سمجھنا زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ صوفی وہ لوگ ہیں جو اپنے اخلاق اور معاملات کی تہذیب کی کوشش کرتے ہیں ، صفائی باطن کی طلب کرتے ہیں ۔ صوفی کی دو پہچانیں ہیں کہ ایک تو اغیار سے دل کو منقطع کر لیتا ہے اور دوسرے

دنیا کی محبت ترک کر دیتا ہے - یہ دونوں صفات حضرت ابوبکر صدیق رض میں موجود تھیں اس لیے آپ اہل طریقت کے امام ہیں -[۸]

فرماتے ہیں[۹] : جو لوگ صوفی کہلاتے ہیں دراصل ان کی تین قسمیں ہیں : ایک صوفی ، دوسرے متصوف ، تیسرے مستصوف - صوفی وہ ہے جو اپنی ذات سے فنا ہو اور بہ حق باقی ، جو 'قبضہ طبائع' سے آزاد ہو اور حقیقت سے متوسل ہو - متصوف وہ ہے جو مجاہدہ سے ان کے مرتبہ کی طلب کرتا ہے اور اس طلب میں اپنی اصلاح کرتا ہے کہ معاملات میں ان جیسا ہو جائے - تیسرے مستصوف جو ان دونوں کے مرتبہ سے بے خبر ہوتا ہے اور محض مال و منال اور دنیاوی جاہ و منصب کے لیے ان دونوں کا سا حال بناتا ہے - لہٰذا صوفی صاحب وصول ہوتا ہے ، متصوف صاحب اصول اور مستصوف صاحب فضول - جن متأخرین نام نہاد صوفیا سے تصوف بدنام ہوا اور ایسی چیزیں تصوف کے نام سے اس مسلک سے منسوب ہوگئیں وہ ظاہر ہے اسی آخری قسم کے صوفیا ہیں - انہیں کو اقبال نے دین کا دوکاندار بتایا ہے - اس کا حوالہ ہم علامہ اقبال کے ایک خط بنام اکبر الہ آبادی میں پہلے کر چکے ہیں - صوفیائے کرام کو خود اس زوال کا احساس تھا چنانچہ حضرت علی الہجویری[۱۰] نے ابوالحسن فوسنجہ کا ایک قول نقل کیا ہے ''التصوف الیوم اسم ولا حقیقة و قدکان حقیقة'' یعنی آج تصوف محض ایک نام رہ گیا ہے جس میں حقیقت نہیں - اس سے پہلے ایک زمانہ تھا کہ یہ حقیقت بے نام تھا ، (یعنی صحابہ و سلف کے زمانہ میں) -

---

۸ - حضرت ابوبکر صدیق رض کے بارے میں علامہ اقبال نے جو نظم لکھی ہے اس میں ایثار ، توکل اور قربانی کے بے مثال جذبہ کو سراہا ہے - اس سلسلے میں قرآن اور احادیث نبوی کے حوالے اس نظم کے سلسلے میں ملاحظہ ہوں -

۹ - کشف المحجوب ص ۲۶ -

۱۰ - ایضاً ص ۳۲ -

حضرت علی الہجویریؒ نے تصوف کے زوال سے تفصیل سے بحث کی ہے اور بعض اُن عقائد کی تردید بھی کی ہے جو متأخرین صوفیا کے یہاں رائج ہوگئے تھے ، مثلاً فرقۂ ملامتیہ کے بارے میں لکھتے ہیں :"

"طلب ملامت میرے نزدیک عین ریا ہے اور ریا عین نفاق ہے۔" اسی طرح اہل تصوف پر سنت نبویؐ کی پیروی لازم ہونے کے سلسلے میں مشہور صوفی بزرگ امیر ابو حلیم حبیب بن اسلم الراعی کے باب میں لکھتے ہیں کہ ایک بزرگ اُن کے پاس سے گزرے دیکھا نماز پڑھ رہے ہیں اورگرگ و گوسفند اُن کی نگہداشت کرتے ہیں ۔ نماز پڑھ چکے تو انھوں نے سلام کیا ۔ دریافت کیا کہ بھیڑیے بھی بھیڑوں کی طرح کیسے ہوگئے ۔ جواب دیا کہ بھیڑوں کا نگہبان حق سے پیوستہ ہے اور اس کے بعد کاسۂ چوبی اُٹھایا ، پاس ایک پتھر پڑا تھا ، اُٹھایا تو ایک چشمہ شہد کا اور ایک دودھ کا اس سے ابلتا تھا ۔ بزرگ نے دریافت کیا کہ یہ درجہ آپ نے کس طرح پایا ۔ آپ نے جواب دیا حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم کی پیروی سے"[12] اس بارے میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے حضرت علی الہجویری کا قول ہے :"[13]

"میں علی بن عثمان الجلابی کہتا ہوں کہ میں نہیں جانتا کہ فارس اور ابو سلمانؓ کون تھے اور انھوں نے کیا کہا ہے ۔ جو شخص کسی ایسی بات کا قائل ہو کہ خلاف توحید و تحقیق ہو ، اُسے دین سے کچھ حاصل نہ ہوگا اور جب تک دین کہ اصل بنیاد ہے ، مستحکم نہ ہو تصوف کہ اس کی فرع اور نتیجہ ہے ظاہر ہے اس میں خرابی ہوگی ۔"

---

۱۱ ۔ ایضاً ص ۹۰ ۔

۱۲ ۔ ایضاً ص ۷۲ ۔

۱۳ ۔ ایضاً ص ۲۰۳ ۔

بعض صوفیا نے تجرد پر زور دے کر اسلامی تصوف کو بدھ مت اور برہمچاری مسالک سے ملا دیا تھا - ان ماخذات پر ہم پہلے بحث کر چکے ہیں - حضرت علی الہجویری نے اس کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ قرآن اور حدیث میں نکاح پر بڑا زور دیا گیا ہے اور اسے ایک فریضہ بتایا گیا ہے - وہ ایک حدیث بھی نقل کرتے ہیں :[۱۴]

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو اکیلا ہوتا ہے شیطان اس کے ساتھ ہو جاتا ہے ، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اگر اس سے انسان صرف مکروہات دنیوی میں گرفتار ہو کر رہ جائے اور صرف طلب دنیا اور حرام اختیار کرے تو ظاہر ہے خرابی کا باعث ہے - اسی لیے بعض صوفیا نے تجرید کا مسلک اختیار کیا -

تعجب ہے کہ اس موقع پر علی الہجویری نے ایک حدیث جو صوفی اکثر نقل کرتے ہیں لکھ دی ہے کہ رسول اللہ ؐ نے فرمایا کہ آخر زمانہ میں بہترین آدمی وہ ہوگا جو 'خفیف الحاذ' ہو - لوگوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ ؐ کیسا خفیف الحاذ ، آپ نے فرمایا کہ جس کے بیوی نہ ہو اور جس کے اولاد نہ ہو -

ظاہر ہے یہ حدیث نہیں ہو سکتی کہ واضح نص قرآن کے خلاف ہے - اسلام کی روح اور عمل اور خود رسول اکرم ؐ کے قول و فعل کے خلاف ہے اور قطعاً کسی صوفی کی ایجاد ہے -

تصوف میں اسلامی اور غیر اسلامی عناصر کی بحث نہایت اہم ہے - اس کے بعض ماخذ سے ہم پہلے بحث کر چکے ہیں - مختلف اسلامی اور غیر اسلامی عناصر و اثرات نے جس طرح مسلمان صوفیاء و متصوفین کے خیالات اور افکار پر اثر ڈالا اس کا اندازہ

---

۱۴ - ایضاً ص ۲۸۳ -

تصوف کی تاریخ سے کیا جا سکتا ہے - یہاں نہایت اختصار سے بعض اکابر صوفیا اور اُن کے مسالک کا تذکرہ کیا جاتا ہے کہ اس ارتقا یا زوال کا کسی قدر اندازہ ہو سکے - رسول اکرم ؐ صحابہ رض اور تابعین کی زندگی میں صفائے قلب ، سادگی ، نیکی ، فقر و قناعت ، توکل و ایثار ، عبادت و ریاضت ، عشق رسول ذکر و فکر کے آثار موجود ہیں لیکن ان کو اسلام کے سوا کسی اور نام سے نہیں پکارا گیا کہ اس سے بڑھ کر اور کیا شرف اور سعادت ہو سکتی تھی - یہ تمام عناصر تصوف کی اساس ہیں اور ان کا ایک اسلامی تصور اور تشریح ہے جس کی تائید ان حضرات کے قول و عمل سے ہوتی ہے لیکن اصطلاحی معنوں میں یہ صوفی نہ تھے اور نہ ان کے تصورات کو تصوف کا نام دیا جا سکتا ہے - گو صوفیائے کرام حضرت ابوبکر صدیق رض اور حضرت علی رض تک تصوف اور طریقت کے سلسلوں کو پہنچاتے ہیں - ابتدائی دور کے صوفیا میں حسن بصری[۱۵] عبادت و ریاضت اور خوف الٰہی کے باعث ممتاز تھے، اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ انبیا اور پیغمبروں نے فقر اختیار کیا تھا اور خاص طور پر حضرت عیسیٰ ؑ اور حضرت داؤد ؑ نے اس پر زور دیا تھا - حسن بصری رح کے اس خیال کی تردید اُن کے ہی ایک ہم عصر ابن سیرین* نے کی تھی اور انھوں نے لباس صوف پہننے والوں کی مذمت بھی کی تھی - اس ایک روایت سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی ہجری یا آٹھویں صدی عیسوی تک تصوف کا خاص مسلک اور اُن کی مخصوص ظاہری وضع قطع کا تعین نہیں ہوا تھا اس لیے اس میں کسی غیر اسلامی فکر یا تہذیب کے عناصر شامل ہونے کی صورت پیدا نہیں ہوئی تھی - دراصل افکار و سیاسیات اسلامیہ میں تبدیلی کا آغاز خلافت راشدہ کے بعد نظر آتا

---

۱۵ - ولادت ۲۱ھ ۶۴۲ء وفات یکم رجب ۱۱۰ھ ۱۰ اکتوبر ۷۲۸ء -

* - وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ء -

ہے اور بالخصوص معاویہ اور یزید کے دور سے بعض رجحانات زیادہ دخیل نظر آنے لگتے ہیں - منجملہ اور اسباب کے اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ دارالخلافہ کو پہلے دمشق اور بعد ازاں بغداد منتقل کر دیا گیا اور یہاں پہنچ کر عجمی خیالات و افکار اور مذہبی اثرات آہستہ آہستہ خالص اسلامی عناصر پر اثر انداز ہونے لگے - اس کا ذکر علامہ اقبال نے بھی کیا ہے اور ہم کسی اور موقع پر اس سے بحث کریں گے - غرض پہلا شخص جس کو صوفی کا لقب دیا گیا ابو ہاشم عثمان بن شارک کوفی* ہیں اور بعض جابر بن حیان کوفی کو پہلا صوفی بتاتے ہیں - بہرحال یہ دونوں کوفہ سے تعلق رکھتے تھے اور دونوں نے دوسری صدی ہجری کا زمانہ پایا تھا - اس کا مطلب یہ ہوا کہ تحریک تصوف کا پہلا مرکز کوفہ اور بصرہ تھا ، اس کے بعد یہ سلسلہ دیگر اسلامی بلاد و امصار میں پہنچا اور خاص طور پر خراسان اس کا ایک نہایت اہم مرکز قرار پایا[۱۶] اور اس کے بعد ہمیں صوفیوں کے نام اور ان سے منسوب مخصوص تعلیمات اور مشاغل کا سراغ ملتا ہے مثلاً ابو ہاشم ہی کے معاصرین میں ابراہیم ابن ادھم کا نام لیا جاتا ہے جن کو بعض روایات میں بلخ کا شاہزادہ بتایا گیا ہے اور جنھوں نے تخت و تاج چھوڑ کر لباس فقر اختیار کیا ، جنگلوں اور ویرانوں میں ریاضت کی اور آخرکار حقیقت الہیہ کے دریافت کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ ابراہیم ابن ادھم کی زندگی کے بارے میں بعض روایات ایسی بھی ملتی ہیں جن میں بیان کردہ حالات و واقعات گوتم بدھ کی زندگی کے حالات و واقعات سے بیحد ملتے ہیں - اس بناء پر بعض لوگوں کو شبہ ہے کہ ابراہیم ابن ادھم جیسا کہ بعض صوفیوں کی روایات میں نظر آتے ہیں کوئی حقیقی شخصیت ہے یا محض گوتم بدھ کا مسلمانی

---

* - وفات ۱۶۰ھ/۷۷۶ء -

۱۶ - Sufism A. J. Arbery, p. 38.

چربہ ہے ۔[۱۷] اس علاقہ میں گوتم بدھ کی تعلیمات کا ایک بڑا مرکز بلخ میں تھا اور ابراہیم بن ادہم کو بھی بلخ کا شاہزادہ بتایا گیا ہے ۔ اس کے بعد ہی تصوف کا ایرانی یا عجمی دور شروع ہوتا ہے جہاں سے علامہ اقبال کے بقول عجمی تصورات کی آمیزش میں اضافہ ہو جاتا ہے ۔ اس دور کے ایک صوفی عبداللہ بن المبارک مروی* ہیں جنھوں نے کتاب الزہد کے نام سے ایک رسالہ چھوڑا ہے ۔ یہاں تک کوئی بات قابل اعتراض نہیں ، اگر زہد سے مراد اخلاص ، پاکیزگی، پابندی شریعت اور احتیاط ہو ۔ انھوں نے زہد سے متعلق بہت سی احادیث بھی اس رسالے میں جمع کی ہیں ۔ یہ بھی درست ہے کہ زاہدانہ زندگی اسلامی زندگی بھی ہو سکتی ہے البتہ اس کے بعد دور زوال شروع ہو جاتا ہے ۔ اس کے آثار بشر بن الحافی** کے یہاں ملتے ہیں ۔ یہ پہلے صوفی بزرگ ہیں جو واضح طور پر فرماتے ہیں کہ ہمیں لوگوں کے برا بھلا کہنے اور طعن و تشنیع کی قطعاً پروا نہیں کرنا چاہیے۔ بقول پروفیسر آربری[۱۸] اس رجحان کو فرقۂ ملامتیہ کے خیالات و افکار کا نقطۂ آغاز قرار دیا جاتا ہے اور یہاں سے تصوف کا رخ نئے رجحانات کا حامل نظر آنے لگتا ہے مثلاً فضیل بن عیاض کوفی*** کا قول ہے کہ اگر تم یہ کہتے ہو کہ تمھیں موت کا خوف ہے تو میں یقین نہیں کر سکتا کیونکہ اگر درحقیقت تمھیں موت کا خوف ہوتا تو تمھارے لیے کھانا پینا یا دنیا میں کسی اور شے کی طلب یا ملکیت اختیار کرنا بیسود ہوتا ۔ اگر واقعی تمھیں موت کا خوف ہوتا تو نہ تم شادی کرنے اور نہ اولاد پیدا کرنے کی

---

۱۷ - Mystics of Islam, Nicholson p. 7.

*وفات ۱۸۱ھ/۷۹۷ع -

**وفات ۲۲۷ھ/۸۴۱ع -

۱۸ - Sufism p. 41

***وفات ۱۸۷ھ/۸۰۳ع -

خواہش ہوتی - ظاہر ہے اس قسم کے خیالات خواہ کسی صوفی سے منسوب یا منقول ہوں اسلامی تعلیمات اور اسلامی نظریہ حیات کے مطابق نہیں - قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے اُن بیشمار نعمتوں کا ذکر کیا ہے جو انسان کے لیے پیدا کی گئیں اور انسان کو اُن سے متمتع ہونے کی دعوت دی گئی ، کھاؤ اور پیو ، ہاں اسراف بیجا سے منع کیا گیا - کسب حلال سے دولت جمع کرنے ، تجارت اور ہاتھ سے روزی پیدا کرنے کی فضیلت بیان کی گئی - لیکن زکوٰۃ اور انفاق سے ارتکاز دولت سے روکا گیا -

عجمی دور میں اس رجحان کی تائید میں بعض اور مثالیں بھی ملتی ہیں ، مثلاً رابعہ بصری* جن کے زہد و ریاضت کے بارے میں بکثرت روایات ملتی ہیں - کہا جاتا ہے کہ انھوں نے یہ کہہ کر شادی سے انکار کر دیا تھا کہ اس رسم کی احتیاج ان کو ہو سکتی ہے جو کوئی خارجی وجود رکھتے ہوں اور میرے لیے ایسا کوئی وجود نہیں ، میرا وجود ختم ہو چکا ہے اور میں 'انانیت' یا 'انا' سے آزاد ہو چکی ہوں - میں خدا کی ذات میں قائم اور باقی ہوں ، اس کے سایہ میں مقیم ہوں - رابعہ بصری کا ہی ایک اور قول ہے کہ اے خدا اگر میں تیری عبادت خوف دوزخ سے کروں تو مجھے دوزخ میں جلا اور اگر میں تیری عبادت جنت کی توقع میں کروں تو مجھے جنت سے دور رکھ لیکن اگر میں تیری بندگی صرف تیرے لیے کروں تو مجھے اپنے حسن ازلی و ابدی کے دیدار سے محروم نہ رکھ - تصوف میں عشق و محبت کے عنصر کی آمیزش کا آغاز بھی رابعہ بصری سے منسوب ہے -

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے تصوف کا ایک اہم مرکز بغداد بھی رہا ہے جو ایک عرصہ تک مسلمانوں کی علمی ، ادبی ، ثقافتی ، حکیمانہ اور سیاسی سرگرمیوں کا ایک اہم مستقر تھا -

---

*وفات ۱۸۵ھ/۸۰۱ء

خلفائے عباسیہ کے عہد میں بالخصوص بغداد میں ہندوستانی ، یونانی عربی و عجمی خیالات و افکار کو ایک دوسرے پر عمل اور رد عمل کا موقع ملا - فلسفۂ یونان کی کتابوں کے عربی میں تراجم ہوئے - سنسکرت کی بعض کتابوں کے تراجم کا بھی ذکر ملتا ہے - ان تراجم اور تفسیروں نے حکمت اور فلسفے کے نئے دبستان پیدا کیے ، ان کا کچھ جائزہ ہم علامہ اقبال کے حوالے سے اسی مقالے میں مناسب مقام پر لیں گے - اسی دور میں تصوف نے فلسفہ کا روپ اختیار کیا - اس دور کا نقیب حارث بن اسد المحاسبی ہے - ان پر الزام لگایا گیا تھا کہ انھوں نے اپنی تصانیف کی بنیاد ضعیف احادیث پر رکھی ہے - ان کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں -

جیسا کہ ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں بہت سے صوفیانہ اقوال ایسے ہیں جو بطور حدیث نقل ہوئے ہیں یا جن کی روایت پر محدثین و محققین نے وضعی یا قریب بہ وضعی ہونے کا حکم لگایا ہے - اس سلسلے میں ایک فاضل لکھتے ہیں :[۱۹]

"حضرات صوفیا کی جن روایات پر محدثین و محققین نے وضعی یا قریب بہ وضعی ہونے کا حکم لگایا ہے ان کے استقصا کے لیے ایک مستقل کتاب چاہیے ، مشتے نمونہ از خروارے حاضر ہے - مرزا غالب کا یہ شعر اسی مفہوم کا ہے :

طاعت میں تا رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دے کوئی لے کر بہشت کو

من عرف نفسہ فقد عرف ربہ -

(جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس نے اپنے رب کو پہچان لیا) -

---

۱۹ - مولانا ضیاء احمد بدایونی مرحوم ، کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے؟ "معنف" علی گڑھ ج ۱ ، نمبر ۱ ص ۱۳۱ - ۱۳۲ فروری ۱۹۴۲ء

ابن تیمیہ نے اس کو موضوع کہا ہے - سمعانی کا بیان ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ یحیٰی بن معاذ کا قول ہے :

من عشق فعف فمات مات الشهيدا -

(جو عشق میں پاکباز رہے اور اس کو پوشیدہ رکھے تو اس کی موت شہید کی موت ہوگی) -

یحیٰی بن معین نے یہ روایت سن کر کہا کہ اگر میرے پاس گھوڑا اور نیزہ ہوتا تو میں اس کے راوی سے جہاد کرتا :

موتوا قبل ان تموتوا -

(مرنے سے پہلے مر جاؤ) -

عسقلانی نے اس کو بے اصل کہا ہے -

کان الله ولا شيْ معه و هو الان کما کان -

(اللہ تھا اور کچھ نہ تھا ، اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا) -

ملا علی قاری کی تحقیق یہ ہے کہ آخری ٹکڑا صوفیا کا کلام اور وجودیہ کا اضافہ ہے :

کنت کنزاً لا اعرف فاحببت ان اعراف فخلقت خلقا -

(یعنی اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میں ایک مخفی خزانہ تھا میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلق کو پیدا کیا) -

زرکشی اور عسقلانی کا قول ہے کہ اس حدیث کی سند مجہول ہے :

اذا صدقت المحبت سقطت شروط الادب -

(جب محبت سچی ہوتی ہے تو ادب کی شرائط نہیں رہتیں) -

ملا علی قاری کہتے ہیں یہ حضرت جنید کا کلام ہے ، حدیث

رسول نہیں :

اول ما خلق اللہ العقل -

(پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے) -

بعض نے اس کو موضوع اور بعض نے ضعیف قرار دیا ہے -[۱]

تفکر ساعة خیر من عبادة سنة -

(ایک گھڑی کی فکر ایک سال کی عبادت سے بہتر ہے) -

[۲] حضرت سری سقطی کا قول ہے ، حدیث نبوی نہیں -

حب الدنیا راس کل خطیئة -

(دنیا کی محبت تمام برائیوں کی جڑ ہے) -

[۳] جندب کا قول ہے :

رجعنا من الجہاد الاصغر الی جہاد الاکبر -

(ہم جہاد اصغر (غزوہ) سے جہاد اکبر (مجاہدۂ نفس) کی طرف لوٹے) -

عسقلانی نے بتایا ہے کہ یہ بھی صوفیا کے اقوال میں سے ہے :

الفقر فخری

(فقر میرا فخر ہے) -

عسقلانی نے فرمایا یہ روایت باطل ہے :

من سمع صوت اهل التصوف فلم یومن علی دعائهم کتب عنداللہ من الغافلین -

(جو اہل تصوف کی آواز سنے اور ان کی دعا پر آمین نہ کہے تو وہ خدا کے یہاں غافلوں میں لکھا جائے گا) -

اس کی عبارت میں لفظ تصوف کا ہونا ہی اس کی وضع کی غمازی کر رہا ہے - علی ہذا یہ روایت کہ حضرت نبی کریمؐ نے ایک

سماع میں شرکت فرمائی اور شدت وجد میں اپنا گریبان چاک کر ڈالا سراسر افترا ہے - ملا علی قاری کہتے ہیں خدا اس حدیث کے وضع کرنے والے پر لعنت فرمائے - اسی طرح جناب امیر کا حضرت حسن بصری کو خرقہ صوف پہنانا بھی بے اصل ہے - بلکہ ائمۂ حدیث نے ان کا جناب مرتضوی سے سماع حدیث بھی تسلیم نہیں کیا - تلقین جو صوفیا میں متعارف ہے اور نسبت مصافحہ بھی سرور عالم صلعم تک متصلاً ثابت نہیں - بعض مشائخ نے نماز معکوس پڑھی ہے اور اس کو آنحضرت صلعم کا معمول بتایا ہے حالانکہ اس کی اسناد بالکل پادر ہوا ہیں - الغرض اس سلسلے میں جو آیات و احادیث بطور استناد لائی جاتی ہیں ان میں اول الذکر عموماً بغیر کسی صارف قطعی کے مصروف عن الظاہر اور آخر الذکر اصول روایت کے اعتبار سے کمزور ہیں -

تیسری صدی کے ایک اور مشہور صوفی بزرگ ذوالنون مصری* ہیں ، انھوں نے شاعری کو بھی عارفانہ مضامین کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے اور رابعہ بصری کی طرح نہایت مؤثر عاشقانہ انداز بیان اختیار کیا ہے - حقیقت یہ ہے کہ عارفانہ یا صوفیانہ شاعری کے ذریعے اور وسیلے سے ہی تصوف کے مضامین اور اس کے مخصوص افکار و نظریات مفکرین کے حلقے سے نکل کر عوام تک پہنچے اور عام لوگوں کی روزمرہ زندگی کا جزو بن گئے - اس موضوع پر کسی قدر تفصیل سے ایک اور موقع پر بحث کی گئی ہے - ابو یزید بسطامی** بھی اس دور سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کا مسلک واضح طور پر عام پابند شریعت مسلمانوں کے طور طریقوں سے مختلف نظر آتا ہے - ان کا قول تھا کہ میں نے خدا کو اپنی روح میں پا لیا ہے - صوفیا کے مسئلہ فنا فی اللہ اور بقا باللہ کو بھی ان کے افکار و خیالات

---

*وفات ۲۴۶ھ/۸۶۱ء -

**وفات ۲۶۱ھ/۸۷۵ء -

سے تقویت پہنچی - ان کے بقول وجود حقیقی صرف اللہ تعالٰی کا ہے -
باقی ہر شے معدوم ہے - عالم بے بنیاد ہے - تلاش حق اور خود کو
مٹانا ہی اصل ایمان ہے - یہ دراصل نفی خودی کا وہی فلسفہ ہے
جسے علامہ اقبال نے ملت اسلامیہ کی بیماری کا سبب اور ان کے
زوال و انحطاط کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے -[۲۰] احمد ابن عیسیٰ الخراز*
نے اس عقیدۂ فنا کو عام مسلمانوں کے عقیدۂ توحید سے ہم آہنگ
کرنے کی کوشش کی - جنید بغدادی** جو محاسبی کے شاگرد تھے اور
شیخ الطائفہ کہلاتے تھے ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں اور
وحدت وجود کے مسئلہ کو فلسفیانہ رنگ دیتے ہیں - ان کے نزدیک
کائنات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس عالم کی طرف عود کرے
جس میں وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا - تخلیق آدم سے پہلے
اللہ تعالٰی نے آدم سے خطاب کیا تھا جب کہ آدم کا وجود نہ تھا
لیکن آدم خود حق تعالٰی کے وجود میں تھا -*** شیخ الطائفہ جنید
بغدادی کے ہی ہم عصر مشہور صوفی حسین منصور الحلاج ہیں جن کا
نعرہ اناالحق تصوف کی تاریخ اور شعر و ادب میں معروف ہے اور

---

۲۰ - علامہ اقبال نے ان کے نظریۂ فنا کو Idea of impersonal absorption کہا ہے جو بقول علامہ پہلی مرتبہ بایزید بسطامی کے یہاں نظر آتا ہے اور بعد ازاں اس دبستان فکر کا امتیازی نشان بن جاتا ہے - دیکھیے Development of Metaphysics in Persia, p. 89.

*وفات ۲۸۶ھ/۸۹۹ء -

**وفات ۲۹۸ھ/۹۱۰ء -

***مرزا غالب کا یہ شعر دیکھیے :

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ میں ہوتا تو کیا ہوتا

جس میں علامہ اقبال کو ویدانت کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے"[۲۱]
منصور کا عقیدہ یہ تھا کہ معرفت و سلوک کی منازل طے کرنے کے
بعد سالک ذات حق میں مل جاتا ہے - منصور نے یہ منازل طے
کر لیں اور اناالحق کہہ اٹھے - صوفیوں کے بقول ظاہر پرستوں
اور اہل شریعت نے ایسے کلمہ کفر سمجھا اور حسین منصور حلاج کو
پھانسی دے دی گئی - بعض صوفی کہتے ہیں کہ منصور کی خطا یا
خامی یہ تھی کہ اس مرحلہ پر بھی اناالحق میں وہ انا کے تصور
سے خود کو آزاد نہ کر سکا تو پھر حق کیسے ہوا - حلاج کا
فلسفہ بسطامی کی طرح فنا فی اللہ بقا با للہ کا ہے اور وہ قرآن حکیم
کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں :

کل من علیہا فان و یبقیٰ وجہ ربک ذوالجلال والاکرام .
(قرآن سورہ ۵۵ آیت ۲۶)

(جتنے (ذی روح) روئے زمین پر موجود ہیں سب فنا
ہو جائیں گے اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ
عظمت والی اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی) -

اس سے منصور اور ان کے ہم خیال صوفیا استدلال کرتے ہیں
کہ انسان اپنی ذات کو فنا کر دے تاکہ ذات حق میں بقا
حاصل کرے -

محاسبی سے منصور حلاج تک صوفیا نے جو مسلک اختیار
کیا تھا وہ قدرتی طور پر پابند شریعت مسلمانوں کے نقطہ نظر سے
سخت قابل اعتراض تھا اور اسی بنا پر بعض صوفیوں کو زنادقہ میں

---

۲۱ - Development of Metaphysics in Persia p. 89.
علامہ فرماتے ہیں :
"The school became wildly pantheistic in Husain Mansur who in the true spirit of the Indian Vedantists cried out "I am God." Aham Brahma Asmi.

شہر کیا گیا اور بعض پر اُن کی زندگی میں سختی کی گئی ۔ چنانچہ صوفیوں کے مسلک کی تائید و تقویت کا کام ابو سعید ابن العربی نے انجام دیا جو جنید کے شاگرد تھے* لیکن صوفیانہ مسلک کی پہلی مفصل دستاویز ابو نصر سراج کی کتاب اللمع ہے جس کے کچھ اقتباسات ہم پہلے پیش کر چکے ہیں ۔

اس مرحلہ پر پہنچ کر جب تصوف کے خد و خال پوری طرح نمایاں اور واضح ہو جاتے ہیں مختلف صوفیائے کرام کے خیالات کا جائزہ اور ان کی تصانیف کا حوالہ طوالت کا باعث ہوگا اس لیے اب ہم اس مسلک کے بعض بنیادی تصورات کے بارے میں اختصار کے ساتھ اظہار خیال کریں گے ۔ تصوف کے بعض ارکان مثلاً اخلاص ، صدق ، صبر ، اخلاص فی الفرض الواجب صدق العبد فی الانابة الی الله تعالٰی بالتوبة النصوح ، صدق فی معرفة نفس ، حب الٰہی ، ترک دنیا ، صدق فی الزہد ، توکل ، خوف من الله ، رضا ، قرب الٰہی ، ذکر و استغراق ، دیدار الٰہی وغیرہ کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں ۔ صوفیانہ مقامات اور احوال کی تشریح اور تفصیل میں ضخیم کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن کے خلاصے کے لیے بھی ایک طویل دفتر درکار ہے ۔ مقام کا تعلق صوفی کی ذاتہ ، جد و جہد اور کسب و اکتساب سے ہے ۔ حال صرف من جانب الله ہوتا ہے ۔ عام طور پر صوفیا نے حسب ذیل مقامات بتائے ہیں :

(۱) توبہ (۲) مجاہدہ (۳) خلوت و عزلت (۴) تقویٰ (۵) ورع (۶) زہد (۷) سمط (خاموشی) (۸) خوف (۹) رجا (۱۰) حزن (۱۱) جوع و ترک الشہوات (۱۲) خشوع و تواضع (۱۳) مخالفت نفس و ذکر عیوبہ ، نفس حیوانی کا ترک اور اس کے معایب کا احساس ، معایب میں حسد اور غیبت بھی شامل ہیں ، (۱۴) قناعت (۱۵) توکل (۱۶) شکر (۱۷) یقین (۱۸) صبر

---

*وفات ۳۴۱ھ/۹۵۲ء ۔

(۱۹) مراقبہ (۲۰) رضا (۲۱) عبودیت (۲۲) ارادہ (۲۳) استقامت (۲۴) اخلاص (۲۵) صدق (۲۶) حیا (۲۷) حریت (۲۸) ذکر (۲۹) فتوت (۳۰) فراست (۳۱) خلق (۳۲) جود و سخا (۳۳) غیرت (۳۴) ولایت (۳۵) دعا (۳۶) فقر (۳۷) تصوف (۳۸) ادب (۳۹) سفر (۴۰) صحبت (۴۱) توحید (۴۲) فنا بالشرف (۴۳) معرفت (۴۴) محبت (۴۵) شوق -

ان مقامات میں سے ہر ایک کی اساس قرآن و حدیث میں موجود ہے - مثلاً توبہ :

فان تبتم فهو خیر لکم - (سورہ التوبہ آیت ۳)

پھر اگر تم توبہ کر لو تو تمھارے لیے بہتر ہے -

انه من عمل منکم سوء بجهالة ثم تاب من بعده و اصلح فانه غفور رحیم (سورہ الانعام آیت ۵۴)

''جو شخص تم میں سے کوئی برا کام کر بیٹھے جہالت سے ، پھر وہ اس کے بعد توبہ کرے اور اصلاح رکھے تو (اللہ تعالیٰ کی یہ شان ہے کہ) وہ بڑے مغفرت والے ہیں ، بڑی رحمت والے ہیں -''

و هو الذی یقبل التوبة عن عباده و یعفوا عن السیئات و یعلم ما تفعلون (الشوریٰ آیت ۲۵)

''اور وہ ایسا (رحیم) ہے کہ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ تمام گناہ (گزشتہ) معاف فرما دیتا ہے اور جو کچھ تم کرتے ہو وہ اس (سب) کو جانتا ہے -''

و استغفروا ربکم ثم توبوا الیه ان ربی رحیم ودود (هود ۹۰)

''اور اپنے پروردگار سے مغفرت چاہو اور اس کے آگے توبہ کرو ، بلا شبہ میرا رب بڑا ہی رحم فرمانے والا اور بہت ہی

محبت کرنے والا ہے ۔''

اور پھر ارشاد ہوتا ہے :

''کیوں نہیں مغفرت چاہتے اللہ سے تاکہ تم پر رحم کیا جائے''۔ (النمل ۴۶)

اور

''مومنو! تم سب مل کر اللہ سے توبہ کرو تاکہ تم فلاح پاؤ'' ۔ (النور ۳۱)

اور یہ ارشاد :

''اے ایمان والو! خدا کے آگے سچی اور خالص توبہ کرو ، امید ہے کہ تمہارا پروردگار تمہارے گناہوں کو تم سے دور فرماوے گا اور تمہیں ایسے باغوں میں داخل فرمائے گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی ۔ اس روز خدا اپنے رسول کو اور ان لوگوں کو جو ایمان لا کر ان کے ساتھ ہو لیے ہیں ، رسوا نہ کرے گا ، ان لوگوں کا نور ایمان ان کے آگے اور ان کے داہنے دوڑ رہا ہوگا اور وہ خدا سے التجائیں کریں گے کہ پروردگار ہمارا نور ہمارے لیے پورا فرما دے ، ہماری مغفرت فرمادے ، بلاشبہ تو ہر چیز پر قادر ہے ۔'' (التحریم ۸)

یا یہ ارشاد :

''اور اگر کبھی ان سے کوئی فحش کام سرزد ہو جاتا ہے یا اپنے آپ پر کبھی زیادتی کر بیٹھتے ہیں تو معاً انہیں خدا یاد آ جاتا ہے اور وہ اس سے اپنے گناہوں کی معافی چاہتے ہیں اور خدا کے سوا کون ہے جو گناہ معاف کر سکتا ہو! اور وہ دیدہ و دانستہ اپنے کیے پر اصرار نہیں کرتے ، ایسے لوگوں کا اجر ان کے رب کے پاس یہ ہے کہ وہ ان کے گناہوں پر عفو و کرم کا پردہ ڈال دے گا اور ایسی جنتوں

میں آن کو داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی اور وہاں وہ ہمیشہ رہیں گے ، کیا ہی خوب اجر ہے نیک عمل کرنے والوں کے لیے ۔'' (آل عمران ۱۳۵-۱۳۶)

اور یہ فرمانا :

''تمھارے پروردگار نے اپنے اوپر رحمت کو لازم دے لیا ہے یہ اس کی رحمت ہی ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص نادانی میں کسی برائی کا ارتکاب کر بیٹھے پھر اس کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح حال کر لے تو وہ اس کے قصور کو ڈھانپ دیتا ہے اور رحم سے کام لیتا ہے ۔''

بکثرت احادیث نبوی توبہ کے سلسلے میں ملتی ہیں - بعض یہاں درج کی جاتی ہیں :

''لوگو خدا سے اپنے گناہوں کی معافی چاہو اور خدا کی طرف پلٹ آؤ ، دیکھو میں دن میں سو سو بار اپنے گناہوں کی معافی چاہتا ہوں ۔''

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے توبہ کی فضیلت کو ایک نہایت فصیح و بلیغ تمثیل سے واضح فرمایا :

''اگر تم میں سے کسی کا اونٹ ایک بے آب و گیاہ صحرا میں گم ہوگیا ہو اور اس کے کھانے پینے کا سامان بھی اسی اونٹ پر لدا ہوا ہو اور وہ شخص ہر چہار جانب اس کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر مایوس ہوچکا ہو ، پھر وہ زندگی سے بےآس ہو کر کسی درخت کے نیچے لیٹ رہا ہو ٹھیک اسی حالت میں وہ اپنے اونٹ کو سامان سے لدا ہوا اپنے سامنے کھڑا دیکھے تو اس کو جیسی خوشی ہوگی پروردگار کو اس سے بھی زیادہ خوشی اس وقت ہوتی ہے جب کوئی بھٹکا ہوا بندہ خدا کی طرف پھر پلٹتا ہے اور فرمانبرداری کی روش اختیار

کرتا ہے ۔"[۲۲]

بعض صوفیا نے توبہ کو منزل سلوک کا اول مقام بتایا ہے ۔ لغت میں اس کے معنی رجوع کرنے ، واپس لوٹنے کے ہیں اور اصطلاح صوفیہ میں سالک کا یہ عمل ہے کہ وہ خوف الٰہی سے مرعوب و مغلوب ہو کر اور جملہ منہیات اور کبائر و صغائر سے باز آتا ہے ۔ اپنے کردہ گناہوں ، تقصیروں اور کوتاہیوں پر نادم ہوتا ہے اور اللہ کی جانب رجوع ہوتا ہے اور صمیم قلب اور خلوص نیت سے اس بات کا عہد کرتا ہے کہ وہ مستقبل میں گناہ سے بچے گا ، یہی وہ توبہ ہے جسے قرآن حکیم میں توبة النصوح کہا گیا ہے ۔

یا ایها الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبة نصوحاً ۔

"اے ایمان والو ، اللہ سے توبہ کرو ، سچی توبہ ۔"

صوفیا نے توبہ کے مختلف مدارج اور منازل بتائے ہیں ۔ مثلاً حضرت علی الہجویری[۲۳] نے کشف المحجوب میں توبہ کے تین درجے گنائے ہیں :

۱۔ توبہ ، عذاب الٰہی کے خوف کے باعث گناہ کبیرہ سے ہوتی ہے اور یہ عام مومنین کا درجہ ہے ۔

۲۔ انابت ، مزید ثواب کی طلب کے لیے ہوتی ہے جو اولیا اور مقربین بارگاہ الٰہی کا مرتبہ ہے ۔

۳۔ اوبت ، فرمان الٰہی کی رعایت کے لیے ہوتی ہے جو انبیاء و مرسلین کا درجہ ہے ۔

---

۲۲ ۔ محمد یوسف اصلاحی ، قرآنی تعلیمات ، اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۶۸ ص ۲۲۲ ۔

۲۳ ۔ کشف المحجوب ص ۲۲۹ ۔

ندامت بھی توبہ ہی کا نتیجہ ہے ۔ کشف المحجوب میں ہے کہ صحابہ کرام رض نے ایک مرتبہ رسول اکرم ص سے دریافت کیا کہ توبہ کی کیا علامت ہے ؟ آپ نے فرمایا ندامت ۔[۲۴]

ہم توبہ کی مزید تفصیلات اور موشگافیوں اور اس کے اظہار کے مختلف طریقوں کی بحث میں نہیں پڑنا چاہتے ۔ اس مختصر بیان سے یہ تو ظاہر ہی ہوگیا کہ توبہ کا تصور ایسا ہے جس کی اساس قرآن حکیم ، احادیث نبوی اور تعلیمات اسلام میں موجود ہے اور اگر کسی دوسرے مذہب ، یا نظام فکر میں توبہ یا اس انداز کی کسی اور چیز کا سراغ ملتا ہو تو یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ صوفیا کے یہاں اس مقام کا ماخذ وہ غیر اسلامی منبع ہے ۔

اسی طرح ایک مقام ورع ہے جس کے معنی اصطلاح تصوف میں پرہیز یا احتراز کرنا ہے ۔ کتاب اللمع میں[۲۵] اس کی کچھ تفصیل بیان ہوئی ہے جو ہم پہلے نقل کرچکے ہیں ۔ بنیادی طور پر ورع کا مقصد حلال اور حرام کی تمیز ہے ۔ پرہیز کرنے والے حرام سے پرہیز کرتے اور حلال کو اختیار کرتے ہیں ۔ ظاہر ہے پرہیزگاری صرف یہ نہیں کہ جو چیز صریحاً حرام ہے اس کو حرام اور جو حلال ہے اس کو حلال سمجھا جائے بلکہ اہل ورع ان چیزوں سے بھی پرہیز کرتے ہیں جو مشتبہ ہوں یعنی نہ صاف حلال اور نہ صاف حرام بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک درجہ اُن اہل ورع کا ہے جو ان اشیا سے بھی پرہیز کرتے ہیں جن کو اُن کا قلب منع کرتا ہے اور تیسرا طبقہ اُن حضرات کا ہے جو ہر اس چیز سے پرہیز کرتے ہیں جو اللہ تعالٰی سے دور کرے ۔ ظاہر ہے اس میں بھی کوئی شے خلاف اسلام اور خلاف قرآن نہیں ۔ یہی حال مقامات زہد ،

---

۲۴ ۔ ایضاً ۲۲۸ ۔

۲۵ ۔ کتاب اللمع ، ص ۴۵ ۔

فقر ، صبر وغیرہ کا ہے جن کے سلسلے میں قرآن حکیم اور احادیث نبوی ؐ کے حوالے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں اس لیے ان کی تکرار کی ضرورت نہیں ۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کا بیان یہ ہے[۲۶]:

''اب میں اختصار کے ساتھ یہ بیان کروں گا کہ صوفی مصنفین اپنے نظریات کو قرآنی تعلیمات سے کس طرح ثابت کرتے ہیں ۔ اس بات کی کوئی تاریخی شہادت نہیں کہ رسول عربی ؐ نے فی الحقیقت حضرت علیؓ یا حضرت ابوبکرؓ کو بعض صوفیانہ مسائل کی تعلیم دی ۔ لیکن صوفیا کا دعویٰ ہے کہ قرآن میں موجود تعلیمات کے علاوہ رسول اکرم ؐ کی ایک صوفیانہ تعلیم ''حکمت'' تھی اور اس دعویٰ کی تائید میں قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں :

''کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم آیاتنا و یزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمة و یعلمکم مالم تکونوا تعلمون''
(سورہ۲ ـ آیت ۱۴۶)

''جس طرح تم لوگوں میں ہم نے ایک (عظیم الشان) رسول بھیجا تم ہی میں سے جو ہماری آیات (و احکام) پڑھ پڑھ کر تم کو سناتے ہیں اور (جہالت سے) تمھاری صفائی کرتے رہتے ہیں اور تم کو کتاب الٰہی اور فہم کی باتیں بتلاتے رہتے ہیں اور تم کو ایسی (مفید) باتیں تعلیم کرتے رہتے ہیں جن کی تم کو خبر نہ تھی ۔''

صوفیا کا استدلال ہے کہ حکمت یا (فہم کی باتیں) جس کا ذکر اس آیت میں ہے اس علم یا حکمت سے مختلف ہے جو قرآن حکیم میں موجود ہے اور جیسا کہ رسول اکرم ؐ نے بار بار ارشاد فرمایا جو ان سے پہلے کے کئی رسول بھی لا چکے تھے ۔ اگر یہ حکمت

---

۲۶ - Metaphysics p. 84-85.

قرآنی مراد ہو تو پھر لفظ 'حکمت' اس میں (Redundant) ہو جاتا ہے -

میرا خیال ہے کہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ تعلیمات کے عناصر موجود ہیں - عربوں کے ذہن کی عملی پسندی کی بدولت ان عناصر کو عرب میں پوری طرح پھلنے پھولنے اور بار آور ہونے کا موقع نہیں ملا لیکن جب ان کو غیر ممالک میں مناسب ماحول ملا تو ایک واضح مسلک کی صورت میں ظاہر ہوئے - قرآن حکیم میں مسلم کی تعریف یوں کی گئی ہے :

الذین یومنون بالغیب و یقیمون الصلواۃ و مما رزقناھم ینفقون -

''وہ (خدا سے ڈرنے والے) لوگ ایسے ہیں جو یقین لاتے ہیں چھپی ہوئی چیزوں پر اور قائم رکھتے ہیں نماز کو اور جو کچھ دیا ہے ہم نے ان کو اس میں سے خرچ کرتے ہیں -''
سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ 'غیب' سے مراد کیا ہے - کیا اور کہاں ، قرآن حکیم کا جواب ہے کہ غیب خود تمھاری روح میں موجود ہے -

و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون -
(سورہ ۵۱ آیت ۲۰-۲۱)

(اور یقین لانے والوں کے لیے زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں اور خود تمھاری ذات میں بھی اور کیا تم کو دکھائی نہیں دیتا) -
اور پھر ارشاد ہوتا ہے :

''ونحن اقرب الیہ من حبلِ الورید''

(اور ہم انسان کے اس قدر قریب ہیں کہ اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ) -

اسی طرح قرآن حکیم کا ارشاد ہے کہ 'غیب' کی اصل حقیقت (Essential Nature) نور خالص ہے - (سورہ ۲۴ آیت ۳۵)

''اللہ نورالسموات و الارض مثل نورہ کمشکواۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الزجاجۃ کانہا کوکب دری یوقد من شجرۃ مبرکۃ زیتونۃ لا شرقیۃ ولا غربیۃ یکاد زیتہا یضیئ و لولم تمسسہ نار نور علی نور، یہدی اللہ لنورہ من یشاء و یضرب اللہ الامثال للناس واللہ بکل شیٔ علیم''

(اللہ تعالٰی نور (ہدایت) دینے والا ہے آسمانوں اور زمین کا اس کے نور (ہدایت) کی حالت عجیبہ ایسی ہے جیسے (فرض کرو) ایک طاق ہے (اور) اس میں ایک چراغ ہے (اور) وہ چراغ ایک قندیل میں ہے (اور) وہ قندیل طاق میں رکھا ہے (اور) وہ قندیل ایسا (صاف شفاف) ہے جیسے ایک چمک دار ستارہ ہو (اور) وہ چراغ ایک نہایت مفید درخت کے تیل سے روشن کیا جاتا ہے کہ وہ زیتون (کا درخت ہے) جو (کسی آڑکے) نہ پورب رخ ہے نہ پچھم رخ ہے اس کا تیل (اس قدر صاف اور سلگنے والا ہے) کہ اگر اس کو آگ بھی نہ چھوئے تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود بخود جل اٹھے گا اور جب آگ بھی لگ گئی تب تو نور علی نور ہے اور اللہ اپنے اس نور (ہدایت) تک جس کو چاہتا ہے راہ دے دیتا ہے اور اللہ تعالٰی لوگوں کی (ہدایت) کے لیے یہ مثالیں بیان فرماتا ہے اور اللہ تعالٰی ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے) -

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ نور اولین ذاتی ہے (یا صفاتی) تو اگرچہ قرآن حکیم میں بعض ارشادات سے 'ذات' کا بھی اظہار ہوتا ہے لیکن واضح طور پر یہ بھی ارشاد ہے کہ کوئی شے اس کی مثل یا اس جیسی نہیں (سورت ۴۲ - آیت ۹) -

لیس کمثلہ شیٔ (کوئی چیز اس کے مثل نہیں) -

علامہ اقبال کے نزدیک یہ وہ چند خاص آیات قرآن حکیم ہیں جن پر صوفیا کے عالم کے وجودی تصور (Pantheistic) کا نظریہ قائم ہے - جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ ان بنیادی تصورات کی اساس قرآن حکیم میں موجود ہے - ان میں کوئی عنصر ایسا نہیں جسے براہ راست یا بالواسطہ کسی اور مذہب یا دبستان فکر سے ماخوذ ماننا لازم ہو اور اس طرح تصوف اسلام کی بنیاد اس حد تک خالص اسلامی ہے اور اس پر اعتراض کرنے یا اسے رد کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا -

اس ابتدائی بحث میں بھی چند بنیادی سوال پیدا ہوتے ہیں - مثلاً اقبال نے تعلیمات قرآن اور ایک 'حکمت' (حکمت رسول) کا حوالہ دیا ہے - گویا ان کے نزدیک ایک واضح دانش برہانی کے علاوہ دانش نورانی بھی ہے جو اللہ تعالیٰ کا عطیہ ہے اور بقول صوفیا مختلف اشخاص کو مختلف مدارج میں حاصل ہوتی ہے اور اس کی تکمیل رسول کی ذات میں ہوئی ، اسی لیے قرآن حکیم میں کتاب کے ساتھ اس حکمت کا ذکر ہوا اور اسے لوگوں کی صفائے قلب ، تزکیۂ نفس ، اصلاح اور رہبری کا ذریعہ بتایا گیا - عقل و عشق اور عقل و دل کی بحث میں ہم کچھ اور اس کی تفصیل بیان کریں گے -

اس کے بعد علامہ لکھتے[۲۷] ہیں کہ صوفیا نے روح کو امر نور اولین یعنی امر ربی بتایا ہے - قرآن حکیم میں ارشاد ہے :
"قل الروح من امر ربی" (سورہ بنی اسرائیل ۱۷ - ۸۷) -

(آپ فرما دیجیے کہ روح میرے رب کے حکم سے بنی ہے)
روح کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا ہے اس کے جواب میں یہ ارشاد قرآنی ہے اور اس کے

---

۲۷ - Metaphysics p. 85.

ساتھ ہی آگے ارشاد ہے :

"وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً"

(اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے) ۔

یہاں قرآن حکیم نے عقل انسان کی نارسائی بتائی ہے کہ اس کا علم قلیل ہے ۔ ہمیں آج بیسویں صدی میں جب انسانی علوم و فنون کا دائرہ بہت وسیع ہو چکا ہے انسان کی اس محرومی اور ناکامی ، اس کی عقل کی اس نارسائی کا قدم قدم پر ثبوت ملتا ہے کہ کتنے ہی عالم ہیں جہاں اب تک اس کی رسائی نہیں ۔ علامہ اقبال نے اس روح ، امرربی یا نور اولین کے ارتقا کے لیے چار منازل بتائی ہیں جس سے اس کا ارتقا ہوتا ہے اور جس کی آخری منزل تمام اشیا کی اصل الاصول ، علت غائی کے ساتھ اتحاد یا ایک ہو جانا ہے : (۱) ایمان بالغیب (۲) تلاش غیب ، مناظر و مظاہر فطرت کا مطالعہ اور مشاہدہ خفتہ فکر و احساس کو بیدار کرتا ہے اور قرآن حکیم میں اس کی دعوت دی گئی ہے ۔

"تو کیا وہ لوگ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کس طرح (عجیب طور پر) پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بلند کیا گیا ہے اور پہاڑوں کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح کھڑے کیے گئے ہیں ۔ اور زمین کو (نہیں دیکھتے) کہ کس طرح بچھائی گئی ہے ۔"

مفسرین نے لکھا ہے کہ اس آیت میں تخصیص ان چار چیزوں کی اس لیے ہے کہ عرب کے لوگ آخر جنگلوں میں چلتے پھرتے رہتے تھے ۔ اس وقت ان کے سامنے اونٹ ہوتے تھے اور اوپر آسمان اور نیچے زمین اور اطراف میں پہاڑ اس لیے ان علامات میں غور کرنے کے لیے ارشاد فرمایا گیا ۔ قرآن حکیم میں ان کو 'آیات' کہا گیا ہے اور بار بار ان کے مطالعہ، مشاہدہ اور ان پر غور کرنے

کی دعوت دی گئی ہے -

اس سلسلے کی بعض اور آیات حسب ذیل ہیں :

''کیا ان لوگوں نے کبھی نظر اٹھا کر اپنے اوپر آسمان پر غور نہیں کیا - ہم نے اسے کیسا بنایا اور اس کے منظر کو کیسا سجایا ، اور اس میں کہیں شگاف تک نہیں اور اسی طرح زمین پر غور کرو ، ہم نے اس کو فرش کی طرح پھیلا دیا ہے اور اس میں پہاڑوں کے لنگر ڈال دیے ہیں پھر اس میں قسم قسم کی خوش منظر نباتات اگائیں ، بصیرت و ہدایت اور یاددہانی کا سامان ہے یہ ہر اس بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع ہو -'' (سورہ ق ٦ - ٨)

قرآن حکیم میں بصیرت و ہدایت کے لیے جو الفاظ آئے ہیں وہ ''تبصرۃ و ذکری لکل عبد منیب'' یعنی اس سے بصیرت و ہدایت کے لیے ایک شرط عبد کی ہے کہ جب تک بندہ اپنی اس عبدیت کا اعتراف ، احساس اور اقبال نہ کرے وہ خالق ، غائت تخلیق اور مخلوق کے بارے میں راہ راست پر نہ ہو گا اور پھر یہ کہ وہ بندہ 'منیب' ہو یعنی رجوع ہونے والا اور یہ رجوع ہونا اسی کی طرف ہے جو ان آیات کا خالق اور محرک ہے -

ایک اور جگہ ارشاد ہے :

''اور بے جان زمین میں ان کے لیے ایک نشانی ہے - ہم نے اس کو زندگی بخشی اور اس سے غلے اگائے جسے یہ لوگ کھاتے ہیں - ہم نے اس میں کھجوروں اور انگوروں کے باغ پیدا کیے اور اس کے اندر سے چشمے پھوڑ نکالے تاکہ یہ اس کے پھل کھائیں ، یہ سب کچھ ان کے اپنے ہاتھوں کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے - پھر بھی کیا یہ شکر گزار نہیں ہوتے ؟''
(سورہ یسین ۳۳ / ۳۵)

یہ دعوت شکرگزاری تھی کہ بندہ ان نعمتوں پر اپنے رب کا شکر ادا کرے اور جس قدر وہ ان آیات الٰہی کا مشاہدہ اور مطالعہ کرے گا اسی قدر ان نعمتوں کی کثرت اور فراوانی کا احساس اور اس کے نتیجہ میں شکر گزاری کا جذبہ پیدا ہو گا۔ دعوت فکر دیتے ہوئے ارشاد ہوا ہے :

''اور زمین میں (طرح طرح کے) قطعات ہیں ، ایک دوسرے سے ملے ہوئے انگور کے باغ ہیں ، کھیتیاں ہیں ۔ کھجور کے درخت ہیں ، جن میں سے کچھ زیادہ شاخوں والے ہیں اور کچھ ایک ہی تنے والے ، سیراب سب کو ایک ہی پانی کرتا ہے مگر مزے میں ہم نے کسی کو کسی سے بہتر بنایا ہے ۔ ان میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں ۔" (الرعد ۔ ۴)

غرض ان آیات کی قرآن حکیم میں جا بجا تشریح اور تفصیل ہے ۔ صرف ایک مثال اور دیکھیے :

''اور آپ کے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو یہ فطری تعلیم دے رکھی ہے کہ ، پہاڑوں ، درختوں اور ٹٹیوں پر چڑھائی ہوئی بیلوں میں اپنے چھتے بنا اور ہر طرح کا پھلوں کا رس چوس ، اور اپنے رب کی (بتائی ہوئی فطری) راہوں پر فرمانبرداری کے ساتھ چلتی رہ اس مکھی کے اندر سے رنگ رنگ کا رس نکلتا ہے جس میں شفا ہے لوگوں کے لیے ، بلاشبہ اس میں ایک نشانی ہے ان لوگوں کے لیے جو غور و فکر کرتے ہیں ۔"

اس طرح صوفیا کے یہاں تلاش حق کی منزل عین قرآنی ارشاد اور تعلیم کے مطابق ہے ۔

اقبال نے اس ارتقائی سفر کی تیسری منزل علم غیب

(The knowledge of the unseen) بتایا ہے جو ان کے بیان کے مطابق خود اپنی روح یا نفس کی گہرائیوں کے مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے - یہ وہی منزل ہے جسے صوفیا نے معرفت نفس ، یا معرفت ذات کا بھی نام دیا ہے -*

اقبال نے چوتھی منزل معرفت بتائی جیسے وہ صوفیا کے بقول عدل و سخاوت کے مسلسل عمل پر مبنی بتاتے ہیں اور قرآن حکیم کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہیں :

”بیشک اللہ تعالیٰ اعتدال اور احسان اور اہل قرابت کو دینے کا حکم فرماتے ہیں اور کھلی برائی اور مطلق برائی اور ظلم کرنے سے منع فرماتے ہیں -“ (سورۃ النحل آیت - ۹۲)

اس کے بعد علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ بعض سلاسل صوفیہ (مثلاً نقشبندی) میں اس معرفت کے حصول کے بعض اور طریقے اور ذرائع بھی بتائے جاتے ہیں جو ان کے بقول ویدانت کی تعلیم سے مستعار یا ماخوذ ہیں ، مثلاً ان کے بقول ہندوؤں کے ایک مسلک (کنڈا لینی) کی طرح صوفیا بھی جسم انسانی میں نور کے مختلف الوان کے چھ مرکز بتاتے ہیں اور صوفیوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مراقبہ اور دیگر ذرائع سے ان میں حرکت یا تموج پیدا کیا جائے اور اس طرح رنگوں کی بظاہر کثرت کے درمیان بے رنگ نور کی معرفت حاصل کی جائے جس سے ہر شے نظر آتی ہے اور وہ خود نظر سے پوشیدہ ہے - جسم میں نور کے ان مراکز کی مستقل حرکت اور بالآخر ان کی حقیقت کی معرفت دراصل جسم کے ذرات

---

*یہ اشعار دیکھیے :

غلط تھا آپ سے غافل گزرنا
نہ سمجھے ہم کہ اس پردے میں تو تھا

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(atoms) کو معین حرکت کی راہ میں لا کر حاصل ہوتی ہے اور اس لیے بعض صوفیانہ اذکار و اشغال مثلاً بعض اسمائے الٰہی کے ورد کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جس سے صوفی کا سارا وجود منور ہو جاتا ہے اور خارج میں اسی نور کا مشاہدہ دوئی کے احساس کو بالکل فنا کر دیتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ یہ واقعہ کہ ایران کے صوفیا کو ان طریقوں کا علم تھا فان کریمر (Von Kremer) کو اس غلط فہمی میں مبتلا کرتا ہے کہ تصوف کا پورا مسلک ویدانتی افکار سے ماخوذ ہے۔

یہ درست ہے کہ مراقبہ اور ذکر کا یہ انداز جس کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے ویدانت افکار کا بھی ایک جزو ہے لیکن اسمائے الٰہی کا ورد کلیۃً ویدانت کا مرہون منت یا اس سے ماخوذ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ویدانتی صوفیانہ افکار کا ذکر ہم اختصار سے پہلے کر چکے ہیں اور وہاں یہ رائے بھی لکھ چکے ہیں جو علامہ اقبال کے علاوہ اور مفکرین و مصنفین کے یہاں بھی ملتی ہے، لیکن قرآن حکیم کے یہ ارشادات بھی دیکھیے:

"اور اچھے اچھے نام اللہ ہی کے لیے ہیں سو ان ناموں سے اس ہی کو یاد کیا کرو۔" (الاعراف آیت ۱۸۰)

مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر و فکر میں ہم اپنی فکر و خیال کی رسائی کی حد تک بہترین ناموں سے اسے یاد کر سکتے ہیں۔ اس کی ہزاروں صفات ہیں جن کا احاطہ ممکن نہیں۔ سورہ فاتحہ میں بعض ان میں سے بیان ہوئیں مثلاً رحمان، رحیم، رب العالمین، مالک یوم الدین، وغیرہ، ہماری نمازوں میں بھی یہ نام لیے جاتے ہیں اسی کی طرف اس آیت میں اشارہ ہے:

"آپ فرما دیجیے کہ خواہ اللہ کہہ کر پکارو یا رحمان کہہ کر پکارو، جس (نام) سے بھی پکارو گے سو اس کے بہت اچھے (اچھے) نام ہیں، اور اپنی نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھیے

اور نہ بالکل چپکے چپکے ہی پڑھیے اور دونوں کے درمیان
ایک طریقہ اختیار کر لیجیے ۔" (الکہف - ۱۱۰)

ایک اور موقع پر ارشاد ہے :

"(وہ) اللہ ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ، اس کے
اچھے (اچھے) نام ہیں ۔" (سورہ طٰہٰ۔آیت ۵)

اور ذکر و تسبیح کے سلسلے میں ارشاد ہے :

"وہ معبود (بر حق) ہے ۔ پیدا کرنے والا ہے ۔ ٹھیک ٹھیک
بنانے والا ہے (یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے)
صورت بنانے والا ہے ۔ اس کے اچھے اچھے نام ہیں ۔ سب
چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو
زمین میں ہیں اور وہی زبردست حکمت والا ہے ۔"
(الحشر—۲۴)

اور سورہ بنی اسرائیل میں فرمایا گیا :

"اللہ ہی کی پاکی بیان کر رہے ہیں ساتوں آسمان ، زمین اور
وہ ساری چیزیں جو آسمان و زمین میں ہیں ۔ کوئی چیز بھی
ایسی نہیں ، جو اس کی حمد و ثنا میں مصروف نہ ہو ، لیکن
تم ان کی حمد و ثنا کو سمجھ نہیں پاتے ، حقیقت یہ ہے کہ
وہ بڑا ہی بردبار اور درگزر فرمانے والا ہے ۔"

ان اسلامی تعلیمات کی موجودگی میں جن کی اساس خود
قرآن حکیم کے ارشاد پر ہے محض اس لیے کہ بعض مذاہب یا
افکار میں اس سے ملتا جلتا کوئی مسلک یا طریقہ رائج تھا ، صوفیوں
کے ذکر اسمائے الٰہی کو ویدانت سے ماخوذ سمجھنا مناسب نہیں ،
خاص طور پر ایسی صورت میں جب ویدانتی تعلیمات کا عربی فارسی
کے ذریعے سے ان صوفیا تک پہنچنا ہی محض ایک قیاس ہے ۔
علامہ اقبال نے خود ایک حاشیہ میں اس کے ماخذ کے بارے میں

اس قدر لکھا ہے :[۲۸]

''ویبر نے لاساں کی سند پر یہ بیان کیا ہے ، گیارھویں صدی کے آغاز میں البیرونی نے پتانجلی کی تصانیف کا عربی میں ترجمہ کیا اور جیسا کہ ظاہر ہوتا ہے سنکھیا سوترا کا بھی اگرچہ ان تصانیف کے متون کے بارے میں جو ہماری اطلاعات ہیں وہ اصل سنسکرت سے مطابقت نہیں رکھتیں ۔''

(حوالہ تاریخ ادبیات ہند ص ۲۳۹)

محض البیرونی کے پتانجلی یا بعض سنسکرت کتابوں کے ترجمے سے ایسے افکار و خیالات ، جو مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق ایک کافر قوم کے خیالات ہوں ، کوئی بھی مسلمان صوفی یا غیر صوفی کس طرح قبول کر سکتا ہے اور اس پر اپنے نظام فکر کی بنیاد رکھ سکتا ہے ۔

اس مختصر بحث کے بعد علامہ اقبال نے صوفیانہ مابعدالطبیعیات کا جائزہ لیا ہے اور بیان کیا ہے کہ صوفیا اصل حقیقت یا حقیقت مطلق (Ultimate Reality) کے بارے میں تین مختلف نظریات کے حامل نظر آتے ہیں : بعض صوفیا کے نزدیک حقیقت دراصل (Self-Conscious will) ہے ۔ بعض حقیقت 'حسن' کو قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک خیال ، روشنی یا نور یا علم ہی حقیقت ہے ۔ اول‌الذکر نظریہ کے علمبردار شقیق بلخی ، ابراہیم ادھم اور رابعہ بصری ہیں ۔ ان کے نزدیک حقیقت مطلقہ مشیت مطلقہ (Ultimate Will) ہے اور یہ کائنات اس مشیت (Will) کا عمل محدود ۔ بنیادی طور پر یہ عقیدہ توحیدی ہے اور سامی مزاج کا علمبردار ہے ۔ اس دبستان فکر سے تعلق رکھنے والوں کے نزدیک علم کی خواہش زیادہ اہمیت نہیں رکھتی بلکہ یہ احساس گناہ کے

---

۲۸ ۔ The Development of Metaphysics p. 86 حاشیہ ۲

نتیجہ میں ترک دنیا اور تزکیہ نفس و تصفیہ قلب پر زیادہ زور دیتے ہیں ۔ ان کا مقصد کسی مربوط نظام فلسفہ کا مرتب کرنا نہیں بلکہ زندگی گزارنے کا ایک مسلک تلاش کرنا ہے ۔

اقبال کے بقول نویں صدی کے آغاز میں معروف کرخی نے تصوف کی تعریف کرتے ہوئے اسے حقائق الٰہیہ کی معرفت کا نام دیا تھا ۔ یہاں سے تصوف میں اس تحریک کا آغاز ہوا جس میں موضوع دین سے علم کی طرف رجوع ہوا اور دسویں صدی کے آخر تک قشیری کے یہاں اس تلاش حق کی صورت کی مرتب صورت نظر آتی ہے اور اسی دور سے نوفلاطونیت کے بعض اثرات بھی تصوف میں جھلکتے نظر آتے ہیں ۔ شیخ بو علی سینا کی طرح اس دبستان سے تعلق رکھنے والے صوفیا بھی حقیقت اصلی کو 'حسن' ظاہر سے تعبیر کرتے ہیں جس کی فطرت کائنات کے آئینہ میں خود اپنے عکس جمال کا مشاہدہ ہے ۔ گویا ان کے نزدیک یہ کائنات حسن ظاہر کا عکس ہے نہ کہ اس کا (Emanation) جیسا کہ نوفلاطونی مفکرین کا خیال تھا ۔ تخلیق کائنات کا سبب اظہار حسن ہے اور تخلیق اول عشق ہے ۔ اس حسن تک رسائی اس شوق و محبت کے ذریعہ سے ممکن ہے جسے ایرانی صوفیا نے آتش پاک کا نام دیا ہے اور جو ماسوا اللہ کے ہر شے کو جلا دیتی ہے ۔ علامہ اقبال[۲۹] اس کو ایرانی صوفیا کی فطری زرتشتیت سے ملاتے ہیں غالباً اس لیے کہ آگ کو زرتشتیوں میں پاک کہا گیا ہے اور آتش عشق بھی ماسوا اللہ کو جلا کر سالک کو پاک و صاف کر دیتی ہے ۔

علامہ نے رومی کے ان اشعار کا حوالہ دیا ہے :

شادباش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علت‌ہائے ما

Metaphysics p. 89 - ۲۹

- - - - - - - - - - - - - - -

- - - - - - - - - - - - - - -

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما[٣٠]

عشق و محبت کے اس صوفیانہ مسلک اور موضوع پر گفتگو سے پہلے اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے کہ عشق کی آگ سے تشبیہ اور اس کے سوز و ساز کا ذکر ضرور بالضرور زرتشتیت کے اثرات کا نتیجہ ہے ۔ قرآن حکیم میں جہاں آیات الٰہی ، اور اس کی نعمتوں کا ذکر ہے وہاں آگ کے سلسلے میں فرمایا گیا ہے :

''اچھا پھر یہ بتلاؤ جس آگ کو تم سلگاتے ہو اس کے درخت کو تم نے پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں ۔ ہم نے اس کو یاددہانی کی چیز اور مسافروں کے فائدہ کی چیز بنایا ہے ۔ سو آپ عظیم الشان پروردگار کے نام کی تسبیح کیجیے ۔''

(سورہ ٥٦ الواقعہ آیت ٧٢-٧٣)

اور ایک جگہ ارشاد ہے :

''وہ ایسا (قادر) ہے کہ (بعض) ہرے درخت سے تمھارے لیے آگ پیدا کر دیتا ہے پھر تم اس سے اور آگ سلگا لیتے ہو ۔''

(یٰسین آیت ٨٠)

اس سلسلے میں ایک غیر مسلم مستشرق کا یہ بیان بھی پیش نظر رکھیے :

"It has been stated that certain phenomena interpreted as specifically Islamic, existed already

---

٣٠ ۔ یہ اشعار مثنوی کے دفتر اول میں تمہید میں ہیں ۔ اس موضوع پر مثنوی میں اور اشعار بکثرت ہیں جنھیں اس مقالہ میں اپنے محل پر نقل کیا گیا ہے ۔

in Pre-Islamic times or were to be found in the contemporary arts of Byzantium or China. This is the same kind of argument brought up against the originality of Islam as a whole when it was said that such and such features were Jewish, Christian, Zoroasterian, or Indian borrowings or that certain legal concepts were derived from Roman Law. All of this may or may not be true. There is, however, at the beginning of every civilization little that is really first hand; yet the specific choice from earlier or contemporary civilizations and the new combinations and interpretations of these older elements can and do result in original creation. This is all the more evident when in selecting certain features from an earlier age, the most important and normative elements were rejected. The borrowed elements, though they existed before, appear now in an entirely different light since they play a different role."[۳۱]

ایران کے مذہب قدیم (زردشتی) ، تاریخ اور تہذیب میں بعض عناصر جو تصوف کے بعض عناصر سے ملتے ہیں ضروری نہیں کہ وہ ایرانی نژاد ، ایرانی‌الاصل یا ان قدیم خیالات ، افکار ، عقاید اور اعمال سے ہی ماخوذ ہوں ، بعض عناصر اور بھی ہیں جن کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے - مثلاً وکنز لکھتے ہیں :[۳۲]

''ایرانی تصوف کے عمیق ترین افکار مغربی متصوفانہ افکار سے مشابہ ہیں - الغزالی کو بھی ولی فرانسس کی طرح یہ سعادت

---

۳۱ - Comments on the nature of Islamic Art and its symbols. Dr. R. Ettinghausen — Paper International Islamic Colloquium 1957-58. Punjab University Press 1960, p. 9.

۳۲ - مقالہ تصوف ، مشمولہ میراث ایران ، مرتبہ اے - جے - آربری ، ترجمہ سید عابد علی عابد ، مجلس ترقی ادب لاہور ، ۱۹۶۲ء ص ۲۴۳-۲۴۴ -

ارزانی کی گئی ہے کہ خالق کائنات کے عشق میں مبتلا ہو اور خود خالق کی شفقت آمیز نوازشات کا مورد - یہی مشابہت رابعہ بصری اور رویلہ کی ٹیرے سا میں پائی جاتی ہے -''

یہی مصنف ہندی دبستان کے اثرات کے سلسلے میں لکھتے ہیں :[۳۳]

''تصوف کے مخصوص عقاید و کوائف کے انتشار اور ارتقا کے متعلق دو اہم نظریات رائج رہے ہیں اور دونوں کم و بیش اب ترمیم شدہ صورت میں پائے جاتے ہیں - جہاں تک ہندی دبستان نظریات کا تعلق ہے جو ظاہر ہے کہ جونہی مستشرقین کا ابتدائی دور ختم ہوا اور یہ ٹیوٹانی خصوصیت بھی کارفرما نہ رہی کہ نسل کو اہمیت دی جائے تو ان نظریات کی صحت بھی محل نظر ہوگئی - باقی رہا نوفلاطونی نظریہ تو اگرچہ اس میں دل پذیر اور دقت نظر کے طالب عناصر موجود ہیں (اس نظریے میں صحت کے عناصر بھی خاصے شامل ہیں) لیکن اس کا اظہار تام اس وقت ہوا تھا جب علم الانسان کے ماہروں اور نفسیات دانوں نے اپنی تحقیق کے ذریعے ابھی اس مسئلہ کی نوعیت اور اس کی پوری پیچیدگی کا تعین نہیں کیا تھا - یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ تصوف کے دائرے میں بھی برابر انکشافات ہوتے رہے ہیں اور نیا مواد حاصل ہوتا رہا ہے -''

یہ مصنف جس کا ہم نے ابھی حوالہ دیا تصوف کو ایرانی نژاد[۳۴] بتاتا ہے اور اپنی تائید میں نکلسن کے اس خط کا حوالہ دیتا ہے جو انہوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں لکھا تھا جس میں

---

۳۳ - ایضاً صفحہ ۲۰۲ -

۳۴ - ...

دعویٰ کیا گیا تھا کہ تصوف کے بنیادی عناصر ایرانی‌الاصل ہیں - ان میں ، جیسا کہ پچھلی بحثوں میں آ چکا ہے ، جو عناصر مراد ہیں ان میں سب سے زیادہ زور زرتشتیت پر ہی ہے - لیکن زرتشتیت کے باب میں اسی مصنف کا اسی مقالہ میں یہ قول دیکھیے :[۳۵]

''تفصیلی بحث کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم یہ بیان کریں کہ اس مقالے میں زرتشت کے مذہب سے مفصل بحث کیوں نہیں کی گئی (طول کلام سے قطع نظر ؟) اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسلک ساسانیوں کے عہد میں سرکاری مذہب تھا لیکن ایرانیوں کی مذہبی زندگی کے پیراہن میں جو رنگا رنگ کے مختلف ریشے الجھے ہوئے تھے ان میں سے ایک مزدیسنا بھی ہے کہ مانویت اور مہر پرستی کے مطالعے سے اس حقیقت کا احساس ہوتا ہے (افسوس ہے کہ ادبیات میں ان دونوں پرانی ''ملحدانہ'' تحریکوں کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں) پھر یہ بھی ہے کہ ایران کے مسخر ہو جانے کے بعد تیرہ سو سال تک اس ملک کی مستند تاریخیں لکھی جاتی رہیں - ان کے مطالعے سے معلوم ہوگا کہ زرتشت کا مسلک ایرانی جوہر کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا تھا بلکہ مانی اور مزدک کی تحریکیں اس کی نمائندہ تھیں - پھر یہ بھی ہے کہ زرتشت کے متعلق جو معلومات ہمیں حاصل ہیں انھیں صحیح تسلیم کرنے کے بعد ایران قدیم کے اس پیغمبر کی مکمل تصویر آنکھوں کے سامنے نہیں آتی ، اگرچہ اس کی تعلیمات ایران کی بصیرت اور رفعت خیال کا سراغ دیتی ہیں - آخر میں یہ بات ہے (اور یہی وجہ ایسی ہے کہ ہم ایک اسلوب خاص اختیار کرنے پر مجبور ہوئے ہیں) کہ سو سال سے ایرانی علماء اور فضلاء نہایت محنت سے زرتشت کے مسلک کے

---

۳۵ - ایضاً ، ص ۲۳۱-۲۳۲ -

ارتقا ، اس کے فراغ اور اس کے عملی پہلو کے متعلق تحقیقات کر رہے ہیں ، لیکن اس کے باوجود بات وہیں کی وہیں ہے کہ زرتشتی دوائف کے متعلق یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ زمانۂ قدیم کی اغلاط رفع کر دی گئی ہیں لیکن تحقیقات کی نوعیت زبان حال سے شہادت دیتی ہے کہ زرتشتی مسلک کے متعلق ایسے نتائج جلدی مستخرج نہ ہوں گے کہ شائستہ لوگ اس کے مطالعہ کی طرف متوجہ ہوں ۔ بات یہ ہے کہ ابھی تک تحقیق کا رخ بیشتر لسانیات کی جانب رہا ہے اور یہ طے نہیں ہوسکا کہ اس سلسلے میں لسانی تحقیقات کو کتنی اہمیت دینی چاہیے ۔ مشرق کے متعلق مستشرقین نے جو تحقیقات کی ہیں (زرتشت سے قطع نظر) اس کی نوعیت اور ہے ۔ مزدسینا (مسلک زرتشتی) کے سلسلے میں جو لسانی انکشافات ہوئے ہیں انھیں دوسری اقدار پر مقدم گردانا گیا ہے ۔ علوم و فنون کی تاریخ مدون کرنے کے سلسلے میں جن باتوں کو اب کوئی اہمیت نہیں دی جاتی ، وہی مزدینا کی تحقیقات کے سلسلے میں اہم گنی جاتی رہی ہیں ۔"

اس طویل اقتباس کو معذرت کے ساتھ پیش کرنے کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ زرتشتی ، مانوی یا مزدکی مزاج اور عناصر کو تصوف کے ماخذ قرار دینے کے سلسلے میں جس قدر شدت کا اظہار کیا جاتا ہے اس کی بنیاد کس قدر کمزور ہے اور خود مستشرقین ، جو اس تحقیق میں پیش پیش ہیں ، وہ اس کمزوری کا اعتراف کرتے ہیں ۔ ہم مزید بحث کر کے یہ بھی ثابت کر سکتے ہیں کہ اس لسانی شہادت پر بھی اب تک جس قدر تحقیق ہوئی ہے وہ بھی نامکمل شہادتوں پر مبنی ہے اور ان میں سے بیشتر تحقیقات لسانی کے اصول آج کے ماہرین لسانیات مسترد کر چکے ہیں ۔ لیکن یہ بحث ہمیں اپنے موضوع سے بہت دور لے جائے گی اس لیے

یہاں اس کی طرف اسی قدر اشارہ کافی ہے کہ تصوف کے بعض عناصر میں زرتشتی ، مانوی یا مزدکی مماثلت ان کو تصوف کا ماخذ نہیں بنا دیتی - قرآن حکیم کے بعض قصص ، بعض قرآنی تعلیمات ایسی ہیں جو دیگر مذاہب اور دیگر مسالک و ممالک میں بھی ملتی ہیں لیکن ان کی بنا پر قرآن کو یا اسلام کو ان ماخذ سے ماخوذ قرار نہیں دیا جا سکتا ، اگرچہ بعض مستشرقین نے اس طرح کی کوشش کی ہے -

قرآن حکیم میں ہی آگ کے ایک علامتی نشان کا واقعہ حضرت موسیٰؑ کے قصے میں ہے - ارشاد ہوا ہے :

''کیا آپ کو موسیٰ کے قصے کی خبر بھی پہنچی ہے جبکہ انھوں نے مدین سے آتے ہوئے رات کو ایک آگ دیکھی سو اپنے گھر والوں سے فرمایا کہ تم ٹھہرے رہو میں نے آگ دیکھی ہے شاید اس میں سے تمھارے پاس کوئی شعلہ لاؤں یا (وہاں) آگ کے پاس رستہ کا پتہ مجھ کو مل جاوے سو وہ جب اس (آگ) کے پاس پہنچے تو ان کو (منجانب اللہ) آواز دی گئی کہ اے موسیٰ میں ہی تمھارا رب ہوں - پس تم اپنی جوتیاں اتار ڈالو (کیونکہ) تم ایک پاک میدان یعنی طوی میں ہو اور میں نے تم کو (نبی بنانے کے لیے) منتخب فرمایا ہے ، سو اس وقت جو کچھ وحی کی جا رہی ہے اس کو سن لو -'' (سورہ طہٰ ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳)

ایک اور موقع پر ارشاد ہے :

''ان کی حالت اس شخص کی حالت کے مشابہ ہے جس نے کہیں آگ جلائی ہو پھر جب روشن کر دیا ہو اس آگ نے اس شخص کے گردا گرد کی سب چیزوں کو ایسی حالت میں سلب کر لیا ہو اللہ تعالیٰ نے ان کی روشنی کو اور چھوڑ

دیا ہو ان کو اندھیروں میں کہ کچھ دیکھے بھالتے نہ
ہوں ؛ بہرے ہیں ، گونگے ہیں ، اندھے ہیں . سو یہ اب رجوع
نہ ہوں گے ۔" (سورہ البقرۃ ۱۸)

ان چند مثالوں سے صرف یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ ضروری نہیں
جہاں آگ کا ذکر ہو یا اس کی روشنی میں چیزوں کی حقیقت یا
صورت کے انکشاف کا بیان ہو ، یا آگ کے اور فیوض و برکات کا
ذکر ہو اسے لازمی طور پر زرتشتیت کے اثرات سے منسلک کر دیا
جائے ۔ آگ انسان کی بالکل ابتدائی دریافت ہے اور قدرتی طور پر
دنیا کی مختلف زبانوں اور مذاہب و مسالک و ممالک میں اس سے
متعلق طرح طرح کے خیالات کا پیدا ہونا اور بعض صورتوں میں
مماثل یا مشابہ ہونا عین ممکن ہے جبکہ ان میں مبنع اور ماخوذ کا
تعلق نہ ہو مثلاً خود آگ کے متعلق زرتشت کی تعلیمات کے علاوہ
خود ویدوں میں بہت کچھ اگنی دیوتا کے متعلق موجود ہے ۔
اس کی قربانی کا بھی ذکر ہے اور آگ کو پاک کردینے والا بھی
کہا گیا ہے ۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیخودی یا فنائے ذات کا مسلک
بھی اسی دور سے شروع ہوا اور علامہ اقبال نے اس امکان کی طرف
اشارہ کیا ہے کہ اس قسم کے خیالات ممکن ہے ان ہندو جاتریوں
کے ذریعے سے پھیلے ہوں جو ایران سے گزرتے ہوئے باکو میں واقع
بدھ خانقاہ تک جاتے تھے ۔ ممکن ہے بعض صوفیا کے یہاں اس قسم
کے اثرات راہ پا گئے ہوں لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے
اسے یکسر ہندو یا بدھ فلسفہ یا مذہب سے ماخوذ قرار نہیں
دے سکتے ۔ اس مسلک کی انتہائی شکل حسین منصور حلاج کے
یہاں ملتی ہے جن کے نعرہ' انا الحق کو بعض حضرات ویدانتی نعرہ
'اھم برھما اسمی' (میں ہی برہما ہوں) کے عین مطابق بتاتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے صوفیا کے اس سلسلے یا مکتب فکر کے بنیادی نظریات کا جائزہ لیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات ایک آئینہ ہے اور اس میں حقیقت کا عکس یا جلوہ نظر آتا ہے۔ حقیقت ایک ہے ، دوئی کا احساس محض ایک فریب ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک رومی اس مکتبہ فکر کے ایک ممتاز نمائندہ ہیں جس نے نوفلاطونیت سے قطع نظر کیا ہے۔ وہ روح مطلق کی مختلف ارتقائی منازل کو بڑی خوبی سے بیان کرتے ہیں :

آمده اول باقلیمِ جماد
از جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون بحیوان اوفتاد
نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد

جز ہمان میلے کہ دارد سوئے آن
خاصہ در وقتِ بہار و ضیمران

باز از حیوان سوئے انسانیش
میکشد آن خالقے کہ دانیش

ہمچنین ز اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقلہائے اولینش یاد نیست
ہم ازین عقلش تحول کردنیست

تا رہد زین عقلِ پر حرص و طلب
تا ہزاران عقل بیند بوالعجب*

اس کے بعد علامہ اقبال نے صوفیانہ افکار کے تیسرے دبستان کا تجزیہ کیا ہے جن کے نزدیک حقیقت نور یا خیال ہے - یہ بحث مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کے باب سوم کے آخر تک جاری رہتی ہے اور اسی میں تفصیل سے عبدالکریم الجیلی کے افکار اور ان کے انسان کامل کے تصور سے بحث کی گئی ہے - یہ ساری بحث خالص مابعد الطبیعیاتی ہے اور اس کا جائزہ ہمیں اقبال کے فلسفہ کے تجزیہ

---

*مثنوی میں ان اشعار کے علاوہ اور اشعار بھی ہیں جن سے منازل ارتقا کا سراغ ملتا ہے ، مثلاً

نردبانہائیست پنہان در جہاں
پایہ پایہ تا عنانِ آسمان

ہر گروہ را نردبانے دیگر است
ہر روش را آسمانے دیگر است

گر منی گندہ بود ہمچو منی
چو بجان پیوست گردد روشنی

ہر جمادی کو کند رو در نبات
از درختِ بختِ او روید حیات

ہر نباتی کو بجان رو آورد
خضروار از چشمۂ حیوان خورد

باز چون جان رو سوئے جانان نہد
رخت را در عمرِ بے پایان نہد

تعجب ہے کہ تصوف کے مسائل کو غیر اسلامی ماخذ میں تلاش کرنے والوں کو ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا سراغ مولانا روم کے ان اشعار میں نہیں ملتا ۔

میں الجھا دے گا جو اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے ۔ اس لیے اس کی مزید تفصیل کو یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے ۔ کتاب کے آخری باب یعنی باب چہارم میں ملا صدرا ، ملا ہادی سبزواری اور مرزا علی محمد باب کے افکار و خیالات کا جائزہ ہے ۔ ان سے بعض صوفیانہ افکار و مسائل پر بھی روشنی پڑتی ہے لیکن دراصل یہ فلسفۂ تصوف کی بحث کا جزو ہے جو اس کتاب کے موضوع سے الگ ایک مستقل مضمون ہے ۔

یہ بحث تو تصوف کے فکری ، نظریاتی اور تاریخی پہلو سے تعلق رکھتی ہے لیکن تصوف کا جو پہلو سب سے اہم اور قابل غور ہے وہ عام مسلمانوں کی زندگی میں اس کے تصور اور صوفیوں کی زندگی اور ان کے کارنامے ہیں اور دراصل یہی پہلو سب سے اہم ہے ۔ بعض مصنفین نے بیشک یہ لکھا ہے کہ اسلام بزور شمشیر پھیلا لیکن چند واقعات کو چھوڑ کر حقیقت یہ ہے کہ دنیا کے دور دراز گوشوں میں اسلام کا پیغام ان صوفیائے کرام اور اللہ والوں کے ذریعے سے ہی پہنچا ۔ حکمرانوں اور فاتحین کو امور سلطنت ، حکومت کے استحکام اور اس کے انتظام سے اتنی فرصت کہاں تھی کہ وہ تبلیغ کے فریضہ کو انجام دیتے اور پھر مصلحت سیاسی و ملکی بھی اس کی مقتضی تھی کہ رواداری کے نام پر غیر مسلم رعایا کو ضرورت سے زیادہ مراعات دی جائیں ۔ اس کی بکثرت مثالیں خود بر صغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی تاریخ سے ہی مل سکتی ہیں ۔ ان میں سے بعض نے اپنی غیر مسلم رعایا کے بہت سے تہذیبی اثرات بھی قبول کیے بلکہ بعض (مثلاً جلال الدین اکبر) تو اس حد تک بڑھے کہ انھوں نے ایک نئے دین کی طرح ڈالی جس میں محکوم اور مفتوح قوم کے جذبات اور احساسات کا لحاظ اور ان کی تالیف قلوب کی پالیسی پیش نظر رکھی گئی تھی ۔ اس طرح سیاسی مصلحتیں حق پر غالب رہیں اور

جہانگیر کے عہد تک برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے عقائد اور افکار میں بڑا انقلاب آ چکا تھا ۔ بقول ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی :[۳۶]

''متعدد چشمے ایک ہی طرف کو بہہ رہے تھے؛ آخر کار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہو کر ایک بڑا دریا بن گئے ۔ اکبر کے مذہبی خیالات جو دین الٰہی کی شکل میں ظاہر ہوئے اگر محض ایک شاہی دماغ کی سنک سے متعلق ہوتے تو تاریخی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیت نہ ہوتی مگر وہ اس لیے اہم ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں جو رجحانات کچھ عرصہ سے کار فرما تھے ، ان کا نقطۂ عروج وہی خیالات تھے ۔''

جیسا کہ مورخین[۳۷] نے لکھا ہے مبلغین اسلام کی پہلی سرگرمیاں جنوبی ہند میں شروع ہوئیں اور یہ کام عرب مسلمان تاجروں اور دوسرے عام لوگوں کے ذریعے سے ہوتا رہا ۔ البتہ صوفیائے کرام نے اس سلسلے میں ابتدا سے ہی سرگرمی کا اظہار کیا ۔ جنوبی ہند میں ان صوفیا میں قدیم ترین بزرگ جن کے بارے میں کچھ معلومات حاصل ہیں ، ایک بزرگ ہیں جن کو نظہر ولی ، نطہر شاہ ، تنتھڑ ولی کے ناموں سے تذکروں میں یاد کیا ہے جن کا انتقال ۱۲۲۵ء میں ہوا اور جن کو ترچنا پلی میں دفن کیا گیا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایشیائے کوچک سے تشریف لائے تھے اور ان کے پیر و مرشد سید علی بادشاہ ہرمزی تھے ۔ پیر و مرشد کی ہدایت پر وہ جنوبی ہند میں تبلیغ اسلام کے لیے آئے ۔ ان کے جانشین سید ابراہیم شہید تھے جو پانڈیا راجا کے مقابلہ میں ۱۲۱۷ء میں شہید ہوئے اور ایرودی میں دفن ہیں ۔ ان کے علاوہ سلسلۂ

---

۳۶ ۔ بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ص ۱۷۳ ۔
۳۷ ۔ ایضاً ص ۷ ۔

قادریہ کے صوفی بابا فخرالدین علی بادشاہ وغیرہ کا نام ملتا ہے۔
ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے:[۳۸]

''ابتدا میں تبلیغ اسلام کا کام عربوں کی نو آبادیوں نے کیا مگر جب آہستہ آہستہ تصوف کے سلسلے ابھرنے لگے تو صوفیا نے جنوبی ہند میں آنا شروع کر دیا اور مسلمانوں کے ذوق و شوق کو برقرار رکھنے اور غیر مسلموں کو دائرۂ اسلام میں لانے کے دو گونہ مقصد سے وہیں قدم جما دیے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقامی آبادی سے اپنا احترام کرانے میں ان کو بہت کامیابی حاصل ہوئی۔''

یہ صورت حال بر صغیر کے دوسرے حصوں میں بھی پیش آئی۔ سندھ کے سلسلے میں ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے:[۳۹]

''اس کے معنی اغلباً یہ ہیں کہ اس زمانے میں سندھ کے اندر ایسے لوگ تھے جنھوں نے اپنی زندگیاں تصوف اور تبلیغ اسلام کے لیے وقف کر رکھی تھیں اور وہ شیخ (بہاء الدین زکریا ملتانی) سے ہدایت حاصل کرنے کے لیے آتے تھے . . . ملتان میں بہاء الدین زکریا کے متمکن ہونے سے قبل بھی ان کے مرشد شیخ شہاب الدین نے سلسلۂ سہروردیہ ہی کے ایک صوفی شیخ نوح کو جو بھکر کے رہنے والے تھے، سندھ بھیجا تھا . . . ہم سلسلۂ سہروردیہ کی ایک اور شاخ کے تبلیغی کارناموں کا ذکر بھی پڑھتے ہیں جو اچھ میں قائم ہوئی تھی . . . . اور اچھ اسلامی تبلیغ کا مرکز بن گیا . . . . شیخ عبدالقادر جیلانی کی اولاد میں ایک بزرگ سید یوسف الدین سندھ تشریف لائے کیونکہ ان کو خواب میں یہ ہدایت کی

۳۸ - ایضاً ص ۹ -
۳۹ - ایضاً ص ۵۸ -

گئی تھی کہ وہ اس علاقے میں تبلیغ اسلام کا کام شروع کر دیں۔ وہ ۱۳۲۲ء میں یہاں پہنچے اور دس سال تک بڑے صبر و استقامت کے ساتھ کام کرتے رہے . . . کچھ عرصہ کے بعد سندھ میں صوفیہ کی سرگرمیاں اس قدر وسیع ہو گئیں کہ آج بھی اس علاقے میں ان صوفیا کی اولاد جا بجا موجود ہے جو کسی نہ کسی زمانے میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔''

یہ صورت حال بر صغیر کے پورے طول و عرض کی تھی اور ان علاقوں کے صرف اکابر صوفیہ کا ذکر ہی ایک طویل دفتر کا طالب ہے۔ آج بھی کوئی قابل ذکر شہر یا قصبہ ایسا نہ ملے گا جہاں کسی نہ کسی صوفی نے کسی نہ کسی زمانے میں سلسلۂ فیض جاری نہ کیا ہو اور آج تک صدیاں گزرنے کے بعد بھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا فیض جاری ہے۔ جن حضرات نے دلی میں حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء، اجمیر میں حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری، لاہور میں حضرت داتا گنج بخش علی الھجویری کے حالات زندگی پڑھے ہیں اور آج تک ان کے مزارات پر عقیدتمندوں کے گروہ دیکھتے ہیں اور ان کے روحانی تصرفات کی داستانیں سنتے اور ان کے فیض کا اعتراف کرتے ہیں وہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ برصغیر میں تبلیغ اسلام، اس کے بعد مسلمانوں کی دینی اور تہذیبی تربیت اور اصلاح میں ان صوفیا کا کیا کارنامہ ہے۔ خود علامہ اقبال نے بیشمار صوفیا سے اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اس پر ہم تفصیل سے ایک باب میں اظہار خیال کریں گے لیکن اس سے یہ تو ثابت ہو ہی جاتا ہے کہ ان صوفیا کے خیالات اور افکار یا ان کے اعمال و اقوال کو اسلام کے خلاف یا اسلام سے متصادم قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ان میں سے بعض نام نہاد صوفیوں کے یہاں ایسے رجحانات اور میلانات ملتے ہیں تو اس کی دو صورتیں

ہیں ۔ ایک تو یہ کہ صوفیوں کی جماعت میں بعض ایسے لوگ بھی شامل ہو گئے تھے جو دراصل صوفی نہ تھے ، اس کا اشارہ صوفیوں کی اپنی تحریروں میں ملتا ہے ۔ چنانچہ حضرت علی الہجویریؒ کا یہ بیان ہم پہلے نقل کر چکے ہیں جس میں انھوں نے صوفیہ کے تین طبقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے کہ جو صوفیوں کی سی وضع بناتے ہیں اور لوگ اُن کے دام فریب میں گرفتار ہو جاتے ہیں ۔ ورنہ صوفی دراصل وہ ہے جس کا خلاصہ طاؤس الفقراء ابوالنصر سراج (عبد اللہ بن علی بن محمد بن یحیٰی)* کے الفاظ میں یہ ہے :[۳۰]

''اللہ تعالیٰ نے تمام مومنین سے بلند و برتر مرتبہ ان کا رکھا ہے جو اولی العلم اور قائمین بالقسط ہیں اور ملائکہ کے بعد انھی کی شہادت پیش کی ہے اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے بھی علما کو جانشین انبیا ارشاد فرمایا ہے ، سو یہ القاب میرے خیال میں ان لوگوں کے حق میں وارد ہیں جو کتاب اللہ کا سر رشتہ مضبوط تھامنے والے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی متابعت کے پورے کوشاں اور صحابہ اور تابعین کے نقش قدم پر چلنے والے اور اللہ کے اولیاء متقین و صالحین کی راہ اختیار کرنے والے ہیں ۔ اور ایسے اشخاص کو طبقاتِ سہ گانہ میں رکھا جا سکتا ہے : ایک طبقہ ارباب حدیث کا ہے اور دوسرا فقہا کا ، اور تیسرا صوفیا کا ۔ پس یہی طبقات سہ گانہ اولواالعلم اور قائم بالقسط کہے جانے کے مستحق ہیں جو انبیا کے جانشین ہوتے ہیں ۔ لیکن اس اشتراک کے بعد صوفیہ انواع عبادات ، حقائق طاعات اور اخلاق جمیلہ سے جن درجات عالیہ اور منازل رفیعہ کو

---

*وفات طوس ، رجب ۳۷۸ھ ، اکتوبر ۹۸۸ء ۔

۳۰ ۔ کتاب اللمع ، محولہ بالا ۔

طے کرنے لگتے ہیں وہاں تک علمائے ظاہری اور فقہا اور اصحاب حدیث کی رسائی نہیں ہو سکتی - صوفیہ کی اولین خصوصیت یہ ہے کہ وہ اللہ ہی پر نظر رکھتے ہیں ، ان کا مطلوب و مقصود تمام تر اللہ ہی اللہ ہوتا ہے اور ماسوا اور لایعنی مشغلوں سے انہیں کوئی واسطہ نہیں ہوتا ، قناعت کو اپنا شیوہ بنا لیتے ہیں - قلیل کو کثیر پر ترجیح دیتے ہیں - غذا ، لباس اور ہر قسم کے سامان دنیوی سے صرف بقدر احتیاج کو اختیار کرتے ہیں - بجائے تونگری کے تنگدستی ، بجائے سیری کے گرسنگی ، بجائے افراط کے قلت ، بجائے جاہ و ترفع کے تواضع و انکسار ، ہر چھوٹے بڑے کے مقابلہ میں اپنے لیے پسند کرتے ہیں - بلائے الٰہی پر صابر اور قضائے الٰہی پر راضی رہتے ہیں - مجاہدہ اور مخالفت خواہش نفس میں مشغول رہتے ہیں -"

گویا تصوف کا یہ عملی پہلو ہے جو صوفیہ کی زندگی کے نصب العین اور ان کے لیے راہ عمل متعین کرتا ہے - ظاہر ہے اس میں کوئی چیز نہ غیر اسلامی ہے اور نہ کوئی ایسا تصور جس کے ماخذ تلاش کرنے کے لیے یونان ، ایران یا ہندوستان کے افکار و مذاہب اور ان کی تہذیب و تمدن کی تاریخ کو کھنگالنے کی ضرورت ہو - رہی یہ بات کہ مجاہدہ اور مشاغل میں بعض صوفیہ نے ایسے اعمال اختیار کیے جن میں شدت پائی جاتی ہے اور جن میں سے بعض پر بلاشبہ بعض دوسرے مذاہب کے اعمال و افعال کا شبہ گزرنے لگتا ہے تو اسے ان صوفیہ کا ذاتی فعل ، انہماک ، شدت ، کہہ لیجیے جو نہ دوسروں کے لیے مثال بن سکتا ہے اور نہ اس کو تصوف اسلام کے بنیادی تصورات اور اس کے اعمال و افکار سے کوئی تعلق ہے -

اس بحث کے خاتمہ پر دو اور باتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ تاتاریوں کی یورش نے وسط ایشیا خصوصاً ایران، عراق وغیرہ میں جو غارت گری اور تباہی پھیلائی اس کے نتیجہ کے طور پر لوگوں میں گوشہ نشینی، عزلت پسندی، دنیا کی بے ثباتی اور ناپائیداری کا احساس، انسان کی مجبوری، لاچاری، بیکسی اور بے بسی کا رجحان پیدا ہوا جو ایک طرح کی فراری ذہنیت کا ترجمان ہے اور قوموں کی زندگی کے لیے زہر قاتل ہے کہ اس سے جد وجہد کا جذبہ کمزور پڑتا ہے اور انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر تنازع للبقا میں حصہ لینے سے گریز کرنے لگتا ہے اور بالآخر فنا ہو جاتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا صرف تصوف اس صورت حال کے رد عمل کا اظہار ہے یا اس کے تاریخی اور سیاسی اسباب کچھ اور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یورش تاتار سے قبل بھی صوفیہ موجود تھے اور ان میں سے بعض کے یہاں اس قسم کے خیالات یورش سے پہلے بھی ملتے ہیں۔ کچھ صوفیہ ایسے ہیں جن تک سیلاب تاتار پہنچا ہی نہیں تھا۔ ان کے کلام پر اس قسم کے اثرات کا سبب یورش تاتار نہیں ہو سکتی۔ بات دراصل یہ ہے کہ ایسے دور میں جو شخصی حکومت، درباروں، امیروں اور سرداروں کا دور ہوتا ہے ایسے حالات اکثر پیش آتے رہتے ہیں جن میں ایک شخص یا ایک خاندان کا عروج و زوال ایک مختصر مدت میں ہی پورا ہو جاتا ہے۔ عباسیوں کے دور میں برامکہ کی ایک ایسی مثال ہے۔ خود برصغیر پاک و ہند کی تاریخ میں ایسے انقلابات کی بکثرت مثالیں ہیں کہ جو محلوں میں رہتے اور ناز و نعم میں پرورش پاتے وہ چشم زدن میں معتوب، مفلس اور محتاج ہو کر دربدر کی ٹھوکریں کھاتے اور دانہ دانہ کو محتاج پھرتے۔ ان حالات میں ایک عام انسان کے لیے ذہنی سکون کی ایک صورت یہی ہے کہ وہ اس عیش و عشرت، اس سامان طرب

کو محض ایک تماشا سمجھیے - گرمی بزم بس ایک رقص شرو ہونے تک جانے - یہ صورت حال برصغیر کے اُن صوفیہ کے یہاں نظر آتی ہے جو ایسے ماحول سے گزرے ہیں - میر تقی میر اس کی ایک مثال ہیں - یہاں میں اس بحث میں پڑنا نہیں چاہتا کہ میر صاحب صوفی تھے یا نہیں تھے بہر حال وہ مضامین جو تصوف اور صوفیانہ شاعری کے مضامین کہے جاتے ہیں اُن کے کلام میں موجود ہیں بلکہ اس کی چوٹ تو مرزا غالب سے لے کر حسرت ، اصغر ، فانی، جگر ، عزیز تک کے یہاں ملتی ہے - اس لیے براہ راست یورش تاتار سے صوفیانہ خیالات کے پھیلنے کا مسئلہ اس قدر یقینی نہیں ہے جس قدر عام طور پر سمجھا جاتا رہا ہے -[۳۱]

اسی مسئلہ کا ایک پہلو یہ ہے کہ عام طور پر معاشی فارغ البالی ساجی زندگی میں ایک طرح کی بے لگامی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے - عیش و عشرت کے طوفان میں اخلاق قدریں کمزور پڑ جاتی ہیں ، مے و نغمہ کو اندوہ ربا سمجھا جانے لگتا ہے اور

غافل بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

یا بقول سعدی

زنِ نو کن اے دوست در ہر بہار
کہ تقویمِ پارینہ ناید بکار

اور یہ لے یہاں تک پہنچتی ہے کہ بقول نظیر اکبر آبادی

کونڈی سونٹے کو پلا ، بھنگ پی اور ڈنڈ پیل

ہی کا نام زندگی رہ جاتا ہے - تصوف نے ہر دور میں اس طرح کی اخلاق بے لگامی کے طوفان کو روکنے میں ایک اہم کردار ادا کیا

---

۳۱ - تفصیل کے لیے دیکھیے ، عابد علی عابد مشمولہ ایران نامہ -

ہے - اور اپنی سادہ زندگی ، توکل ، قناعت ، خدمت خلق سے اعلیٰ اقدار کا پرچم بلند کیا ہے - یہی وجہ ہے کہ صوفیہ اپنے مسلک کے ائمہ میں حضرت ابوبکرؓ ، حضرت عمرؓ ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو شمار کرتے ہیں - حضرت علی الھجویری[۳۲] فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ ایک مسلمان کے لیے بالعموم اور صوفی کے لیے بالخصوص امام اور نمونہ ہیں کہ اول تا آخر انھوں نے اپنے آپ کو رضائے الٰہی کا تابع کر لیا تھا ، حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں ہم اقبال کی ایک نظم کے سلسلے میں کسی قدر تفصیل سے اظہار خیال کریں گے - حضرت علی الھجویری حضرت عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ آن میں دیگر اعلیٰ صفات کے علاوہ یہ خصوصیت تھی کہ آن کے لباس میں پیوند لگے ہوتے اور وہ دین کے تقاضوں کو پورے انہماک سے ادا کرتے - حضرت عثمانؓ کی خصوصیت یہ تھی کہ مصیبت اور امتحان کے وقت بھی ثابت قدم اور رضائے الٰہی پر صابر و شاکر رہتے - حضرت علیؓ کا درجہ تصوف میں بلند ہے کہ آن کے ذریعہ سے حقیقت الٰہیہ کی تعلیم ہوئی- ظاہر ہے جو صوفی ان خلفائے راشدینؓ کو اپنے لیے مثال اور شمع راہ بنائے گا اس کی زندگی آن کے اتباع کا نمونہ ہو گی اور اس میں فقر و استغنا ، ایثار ، سادگی ، صبر و رضا ، توکل و قناعت کی صفات موجود ہوں گی اور آن کا سرچشمہ کوئی اور مذہب یا کوئی اور مکتبۂ فکر نہیں ہو گا -

اس سلسلے میں آخری بات کہنے کی یہ ہے کہ ہمارے صوفیہ کے بارے میں بہت سی روایات کی صحت محل نظر ہے - صوفیائے کرام کی اپنی تصانیف بہت کم ہیں اور ہم تک پہنچتے پہنچتے آن میں تصرف کا احتمال خاصا ہے - آن کے بیشتر خیالات ملفوظات کے وسیلے سے ہم تک آئے ہیں اور ان ملفوظات میں بھی صدیوں کی

---

۳۲ - کشف المحجوب ، باب ہفتم -

آمیزش کے امکانات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا - اس لیے ہمیں بنیادی طور پر کسی ایسے عقیدہ، قول یا عمل کو کسی صوفی سے منسوب کرنے میں قطعیت کا دعویٰ نہیں کرنا چاہیے جو صریحاً تعلیمات اسلام کے مخالف ہے کیونکہ ، جیسا کہ اکابر صوفیہ نے بار بار فرمایا ہے ، ان کے مسلک کا ماخذ قرآن حکیم ، احادیث نبوی اور سیرت صحابہ ہے اور جو شخص شریعت کو ترک کرتا ہے اور ایسا عمل کرتا ہے جو خلاف شریعت ہے اور کہتا ہے کہ وہ صوفی (ملامتیہ) ہے تو بقول علی الہجویری[۴۳] اس کا قول یا فعل قابل اعتبار نہیں - یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال کے یہاں بکثرت ایسے صوفیہ سے عقیدت کا اظہار ہوا ہے جو صحیح معنوں میں صوفی اور تصوف اسلام کے علمبردار تھے -

---

۴۳ - کشف المحجوب باب ششم ، در باب ملامت -

کتابیات

برصغیر پاک و ہند میں تاریخ تصوف اسلام -
۱ - Beal's Oriental Biographical Dictionary
۲ - ایضاً -
۳ - کشف المحجوب ، مؤسسہ چاپ و انتشارات امیر کبیر متن تصحیح شدہ والنتین ژوکوفسکی ، تیر ماہ یکہزار و سیصد سی و شش -
۴ - ایضاً -
۵ - ایضاً -
۶ - ایضاً -
۷ - ایضاً -
۸ - ایضاً -
۹ - ایضاً -
۱۰ - ایضاً -
۱۰ - ایضاً -
۱۲ - ایضاً -
۱۳ - ایضاً -
۱۴ - ایضاً -
۱۵ - Beal's Oriental Biographical Dictionary
۱۶ - Sufism A.J. Arbery
۱۷ - Mystics of Islam
۱۸ - Sufism-Arbery
۱۹ - کیا موجودہ تصوف خالص اسلامی ہے - ضیاء احمد بدایونی ، مصنف علی گڑھ جلد ۱ نمبر ۱ فروری ۱۹۴۲ء -
۲۰ - The Development of Metaphysics
۲۱ - ایضاً -
۲۲ - قرآنی تعلیمات، محمد یوسف اصلاحی، اسلامک پبلیکیشنز لاہور ۱۹۶۸ء -
۲۳ تا ۲۵ کشف المحجوب -
۲۶ - The Development of Metaphysics
۲۷ - ایضاً -

۲۸ - ایضاً -
۲۹ - ایضاً -
۳۰ - مثنوی مولانا روم -
۳۱ - Comments on the nature of Islamic Arts and its Symbols
Dr. R. Ettinghausen-Papers of International Islamic Colloquium 1957-58. Punjab University Lahore.
۳۲ - میراث ایران -
۳۳ - ایضاً -
۳۴ - ایضاً -
۳۵ - ایضاً -
۳۶ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ - ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ، ترجمہ ہلال احمد زبیری - کراچی -
۳۷ - ایضاً -
۳۸ - ایضاً -
۳۹ - ایضاً -
۴۰ - کتاب اللمع -
۴۱ - ایران نامہ -
۴۲ - کشف المحجوب -
۴۳ - ایضاً -

باب دوم

اقبال اور مسلکِ تصوف

(کلام اقبال کی روشنی میں)

باب دوم

اقبال اور مسلکِ تصوف

(کلام اقبال کی روشنی میں)

تصوف کی تاریخ اور اس کے ماخذ کی بحث میں ہم کسی قدر تفصیل سے علامہ اقبال کی تصنیف ایران میں مابعدالطبیعیات کے ارتقاء کے حوالہ سے تصوف کے تاریخی ارتقا پر ان کی تنقید کا جائزہ لے چکے ہیں - اس جائزہ سے یہ بات تو ظاہر ہو جاتی ہے کہ اقبال کم از کم ابتدائی ادوار میں تصوف اسلام کو خالص اسلامی ماخذ قرآن اور حدیث اور صحابہ کرام کی تعلیمات کے مطابق تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کے خیال میں ایران پہنچ کر بیرونی عناصر اور اثرات نے اس اسلامی تصوف کی صورت بدل دی اور بہت سے ایسے خیالات ، افکار ، اعمال اور مسالک اس میں داخل ہوگئے جو اصلاً روح اسلام کے منافی تھے- یہ تصنیف ، جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ، علامہ کی ابتدائی دور کی تصانیف میں ہے - اس کے بارے میں پروفیسر ایم - ایم - شریف لکھتے ہیں :[1]

This work is Iqbal's first philosophical attempt and, therefore, is not free from the marks of immaturity ; and yet until it is superseded by a more comprehensive work, it will retain its importance in oriental studies. It was written at a time when he was an admirer of Pantheism—a world view which he completely repudiated

---

۱ - Metaphysics ، پیش لفظ طبع ثانی ، بزم اقبال -

a few years later. That is why he has spoken in the introduction in such glowing terms of Ibn-al-Arabi, has given in the text practically no place to his future teacher and guide, Jalaluddin Rumi, and has paid more attention to the treatment of Pantheistic Sufism than to any other Philosophical school. In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskwaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early western orientalists and has denied these great thinkers the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to re-write this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts and would have also given to Rumi's thought the extensive treatment it really deserved."

اگرچہ ہمیں پروفیسر شریف کی رائے سے پورا اتفاق نہیں اور یہ خلاف واقعہ بھی ہے کیونکہ علامہ نے مولانا روم کے بارے میں خاصی واضح رائے دی ہے۲ تاہم یہ درست ہے کہ آگے چل کر اقبال کے خیالات ، افکار اور نظریات میں ارتقا کی بدولت خاصا فرق نظر آتا ہے جسے بعض حضرات تضاد سے تعبیر کرتے ہیں - دراصل یہ ارتقا ایک فطری اور منطقی عمل ہے جس سے علامہ اقبال گزرے ہیں - ممکن ہے پروفیسر شریف کے بقول اگر علامہ اقبال اس کتاب پر نظر ثانی کرتے تو شاید وہ اس میں رد و بدل کرتے لیکن یہ صورت موجودہ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ علامہ کی دوسری تصانیف اور بالخصوص شاعری کے وسیلہ سے ان کے خیالات اور اس کے ارتقا کا جائزہ لیں -

اس سلسلے میں سب سے پہلے اسرار خودی کا ذکر کرنا ضروری ہے کیونکہ آگے چل کر علامہ اقبال کی فکر کا محور خودی

۲ - ایضاً ص ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۹ - ۹۱ -

اور اس کا ارتقا ہے اور یہ شعر کے پردہ میں ان کے حکیمانہ افکار کا اظہار ہے - مثنوی[۳] کے آغاز میں مولانا جلال الدین رومی کے یہ تین شعر ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

زین ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزو ست

گفتم کہ یافت می‌نشود جستہ‌ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزو ست

ان اشعار کے تجزیہ سے مولانا روم کے اس مسلک کا اندازہ ہوتا ہے

۱- انسان کی تلاش - (انسان کامل یا مرد مومن)
۲- سست عناصر ہمراہیوں سے بیزاری
۳- جلال و جمال ، طاقت و رعنائی کے مثالی کرداروں کی آرزو
۴- سعی مسلسل ، تلاش پیہم ، کاوش جاودانی -

اگر غور کیا جائے تو مثنوی انھیں عناصر کی تفصیل اور تشریح ہے اور ظاہر ہے مولانا روم ایک صوفی ہیں اور جیسا کہ ہم تفصیل سے لکھیں گے وہ ایک مخصوص صوفیانہ مسلک کے امام ہیں -

اس کے بعد مثنوی کے تمہیدی اشعار ہیں - ان میں یہ اشعار دیکھیے :

انتظارِ صبح‌خیزان می کشم
اے خوشا زرتشتیانِ آتشم

نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم
من نوائے شاعرِ فرداستم

---

۳ - مثنوی اسرارِ خودی ، طبع سوم ، ۱۹۴۸ء -

عصرِ من دانندۂ اسرار نیست
یوسفِ من بہرِ این بازار نیست

نا امید استم ز یارانِ قدیم
طورِ من سوزد کہ می آید کلیم

اس کے بعد کا بند ہے :

ساقیا برخیز و مے در جام کن
محو از دل کاوشِ ایام کن

شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش جم است

می کند اندیشہ را ہشیار تر
دیدۂ بیدار را بیدار تر

- - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - -

خیز و در جامم شرابِ ناب ریز
بر شبِ اندیشہ ام مہتاب ریز

تا سوئے منزل کشم آوارہ را
ذوقِ بیتابی دہم نظارہ را

یہ انداز بیان ان صوفی شعرا کا ہے جن پر اقبال نے اعتراض کیا ہے۔ مثلاً حافظ کی مے پرستی اور رندی جو دراصل محض ایک انداز بیان ہے ، اسے بالکل لفظی معنوں میں لینا انصاف سے بعید ہے - میرے کہنے کا مقصد یہ نہیں کہ میں واقعی حافظ کو صوفی سمجھتا ہوں یا ان کے سارے کلام کو معرفت اور حقیقت کا ترجمان جانتا ہوں ۔ یہ ایک الگ بحث ہے لیکن یہ انداز بیان اتنا عام ہے کہ محض

اس کی بناء پر حافظ ، اقبال یا کسی بھی شاعر کے مسلک کے بارے میں حکم نہیں لگایا جا سکتا ۔ مے و مینا ، جام و صہبا ، ساقی و پیانہ بار بار اقبال کے کلام میں ملتے ہیں اور یہ محض شاعرانہ استعارے اور شاعرانہ انداز بیان ہے جو صوفی اور غیر صوفی ہر قسم کے شعرا کے یہاں عام ہے بلکہ بعض شعراء جو مسلمان کہلاتے ہیں آن کے کلام میں ایسے عناصر موجود ہیں جن کا اسلام یا مسلمانی سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر الیساندوبوسانی ، دقیقی (وفات ۹۵۲ء) کی یہ مشہور غزل پیش کرتے ہیں[۳] ، جس کے آخری دو شعر دیکھیے :

برافگند اے صنم ابرِ بہشتی
جہان را خلعتِ اردی بہشتی

[بہشت اے عدن را گلزار ماند
درخت آراستہ حورِ بہشتی

چنان گر در جہان بر سان کہ گوئی
پلنگ آہو نگیرد جز بکشتی

جہان طاؤس گونہ گشت بنگر
بجائے نرمی و جائے درشتی

زمین بر سان خون آلودہ دیبا
ہوا برسان مشک اندودہ مشتی]

بدان ماند کہ گوئی از مے و مشک
مثالِ دوست بر صحرا نبشتی

---

۳ - Dr. Alessándo Bausani Can we speak of Muslim Poetry - International Islamic Colloquium Papers. Lahore 1960 p. 13.

بت رخسار او ہمرنگ یاقوت
مئے بر گونۂ جامہ کنشتی

ز گل بوئے گلاب آید ازان سان
کہ پنداری گل اند گل سرشتی

دقیقی چار خصلت برگزید است
بہ گیتی از ہمہ خوبی و زشتی

لب یاقوت رنگ و نالۂ چنگ
مے خون رنگ و دین زردہشتی

اس غزل میں محبوب کو صنم یا بت کہا گیا ہے - باغ کو بہشت عدن اور درختوں کو حوران بہشتی ، شراب سرخ جامۂ کنشتی ہے اور آخری دو اشعار میں چار خصائل برگزیدہ گنائے ہیں : لب یاقوت رنگ ، نالۂ چنگ ، مے خون رنگ اور دین زردشتی -

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر بوسانی لکھتے ہیں[5] :

"The abundance of religious images in so short and so old a poem is remarkable; they all refer to non-Muslim religions, to kufr; the idols, the Christian Church, the wine used in its rites and in those of Zoroastrianism, Zoroastrianism itself. This cannot have been invited by Daqiqi and points to an older tradition. First of all it is clear that here the mention of Zoroastrianism has nothing to do with a profession of Zoroastrianism on the part of the poet. If it were so he would have been a very bad Zoroastrian indeed, putting on the same level his religion, and the Ressis of an epheba, wine and merry music, all things equally

---

۵ - ایضاً ، ص ۱۴ -

forbidden both by Zoroastrianism and Islam. The din-i-Zardahishti is here a symbolic cypher of something 'forbidden'. It is a symbol of libertinage".

دقیقی کے کلام سے ڈاکٹر بوسانی جو ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ ایک حد تک درست ہے کہ شاعری میں ایسی علامات ، اشارات اور استعارات کا استعمال ظہور اسلام سے قبل عرب شاعری میں اور شراب و شاہد بازی کا رواج ایران و عرب کی تہذیبی زندگی میں موجود تھا - اسی شاعرانہ انداز بیان کو اسلامی دور کے شعرا نے اختیار کر لیا - شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مسلمان ابتدائی دور میں شاعری کی طرف متوجہ نہیں ہوئے - قرآن حکیم میں شاعروں کی مذمت موجود ہے - اس لیے جو لوگ شعر کہتے ان کے سامنے جو اسلوب اور آہنگ شاعری کا تھا وہ اسلامی نہ تھا - دقیقی کے سلسلے میں ایک اور نکتہ بھی قابل غور ہے - اپنے مزاج کے اعتبار سے وہ خالص ایرانی معلوم ہوتا ہے اور عربوں کو ناپسند کرتا ہے - فردوسی نے شاہنامہ[۶] میں اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گشتاسب و ارجاسب کے بیان میں دقیقی نے ہزار ابیات لکھی تھیں اور وہ اشعار فردوسی نے شاہنامہ میں شامل کر لیے - فردوسی کے یہ شعر دیکھیے :

کنون رازہا باز جویم ترا
حدیث دقیقی بگویم ترا

چنان دید گوینده یک شب بخواب
کہ یک جام میداشتے چون گلاب

دقیقی ز جائے پدید آمدے
بدان جام مے داستانہا زدے

---

۶ - شبلی نعمانی ، شعرالعجم ، حصہ اول ، ص ۳۸ ، طبع لاہور ۱۹۴۹ء

به فردوسی آواز دادے کہ مے
مخور جز به آئینِ کاؤس و کے

دقیقی کی یہ فرمائش کہ شراب کیانی طریقہ سے پیو ایک نفسیاتی کیفیت کی غماز ہے ۔ اس کی تائید شبلی کے ایک اور بیان سے ہوتی ہے[۷] :

''دقیقی کے زمانے تک فارسی زبان میں عربی الفاظ اس طرح مخلوط تھے کہ دونوں سے مل کر گویا ایک نئی زبان پیدا ہوگئی تھی ۔ عباس مروزی کے کل چار شعر ہیں لیکن عربی الفاظ فارسی سے زیادہ ہیں ۔ رودکی و شہید بلخی وغیرہ کا کلام بھی اسی کے قریب قریب ہے ۔ سب سے پہلے جس نے فارسی زبان کو اس آمیزش سے پاک کر کے مستقل زبان کی حیثیت دائے کی وہ دقیقی ہی ہے ۔ اس کے سینکڑوں شعر پڑھتے چلے جاؤ عربی کا ایک لفظ نہیں آتا ۔''

ایک ایرانی کی حیثیت سے دقیقی کا یہ کارنامہ مستحسن ہوگا کہ اس نے فارسی کو عربی الفاظ سے پاک کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی یہ ذہنیت اس کا تعلق ان لوگوں سے پیدا کر دیتی ہے جنھوں نے ذہنی طور پر عربوں کی فتح ایران اور غلبۂ اسلام کو قبول نہیں کیا تھا اور اس کا اظہار مختلف سیاسی اور مذہبی تحریکوں کی صورت میں ہوتا رہا جن کا کچھ حال ہم لکھ چکے ہیں ۔

مختصر یہ کہ مثنوی اسرار و رموز میں یہی علائم شاعری استعمال ہوئے ہیں جو فارسی صوفیانہ شاعری میں عام تھے ۔ مثلاً شراب کا استعارہ ہی لیجیے :

گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق
جرعۂ گیر از شرابِ نابِ عشق

---

۷ ۔ ایضاً ، ص ۴۲ ۔

فاش گو اسرارِ پیرِ مے فروش
موجِ مے شو کسوتِ مینا بپوش

خرده بر مینا مگیر اے ہوشمند
دل بذوقِ خردۂ مینا بہ بند

یہ چند اشعار تو صرف تمہید میں ہیں - باقی مثنوی بھی اس سے خالی نہیں :

باده از ضعفِ خودی بے پیکر است
پیکرش منت پذیرِ ساغر است

گرچہ پیکر می‌پذیرد جامِ مے
گردش از ما دام گیرد جامِ مے

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق
ہست ہم تقلید از اسمائے عشق

از خمِ ہستی مئے گلفام گیر
نقدِ خود از کیسۂ ایام گیر

کودکِ ابدالش سوئے بازار رفت
از شرابِ بوعلی سرشار رفت

از تمنا مے بجام آمد حیات
گرم خیز و تیز گام آمد حیات

از چمن‌زارِ عجم گل چیدۂ
نوبہارِ ہند و ایران دیدۂ

اندکے از گرمیِ صحرا بخور
بادۂ دیرینہ از خرما بخور

یہ چند اشعار ہم نے صرف بطور نمونہ یہاں درج کیے ہیں -
ایک باب میں ہم تفصیل سے اقبال کے اسلوب شاعرانہ پر صوفیانہ
شاعری کے انداز بیان کا جائزہ لیں گے - یہاں اسرار خودی اور
رموز بیخودی سے بعض صوفیانہ موضوعات و مباحث کے باب میں
اقبال کے خیالات کا تجزیہ کیا جاتا ہے -

جیسا کہ تمہیدی ابواب میں بیان کیا جا چکا ہے عشق اور
علم کی بحث صوفیا کے مسلک اور افکار میں ایک اہم موضوع ہے -
اس بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر کیا ہے ، مثنوی اسرار خودی[8] میں
یہ شعر دیکھیے :

عقلِ ندرت کوش و گردوں تاز چیست
ہیچ میدانی کہ این اعجاز چیست

زندگی سرمایہ دار از آرزو ست
عقل از زائیدگانِ بطنِ اوست

چیست نظمِ قوم و آئین و رسوم
چیست رازِ تازگیہائے علوم

آرزوئے کو بزورِ خود شکست
سر ز دل بیرون زد و صورت بہ بست

دست و دندان و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخیل و شعور و یاد و ہوش

زندگی مرکب چو در جنگاہ باخت
بہرِ حفظِ خویش این آلات ساخت

---

۸ - مثنوی ، ص ۱۷ -

آگہی از علم و فن مقصود نیست
غنچہ و گل از چمن مقصود نیست

علم از سامانِ حفظِ زندگی است
علم از اسبابِ تقویمِ خودی است

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہزادانِ حیات

اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم و فن کا مقصد آگہی نہیں بلکہ یہ تو حفظ خودی کے لیے منجملہ اور اسباب اور آلات کے ایک سبب اور ایک آلہ ہے جسے زندگی نے خود تخلیق کیا ہے ۔ اصل استحکام خودی کو کہ مرکز حیات ہے عشق سے حاصل ہوتا ہے ۔ چنانچہ اگلے بند کا عنوان ہی یہ ہے ''در بیان اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد ۔''[۹]

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

از محبت می شود پائندہ تر
زندہ‌تر ، سوزندہ‌تر ، تابندہ‌تر

از محبت اشتعالِ جوہرش
ارتقائے ممکناتِ مضمرش

فطرتِ او آتش اندوزد ز عشق
عالم افروزی بیاموزد ز عشق

عشق را از تیغ و خنجر باک نیست
اصلِ عشق از آب و باد و خاک نیست

---

۹ - ایضاً ص ۱۸ ۔

در جہان ہم صلح و ہم پیکار عشق
آبِ حیوان تیغِ جوہردار عشق

از نگاہِ عشق خارا شق بود
عشقِ حق آخر سراپا حق شود

عاشقی آموز و محبوبی طلب
چشمِ نوحے قلبِ ایوبے طلب

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے
بوسہ زن بر آستانِ کاملے

شمعِ خود را ہمچو رومی برفروز
روم را در آتشِ تبریز سوز

اقبال کے یہاں اس قسم کے اشعار بکثرت مختلف مجموعوں میں موجود ہیں ، ان میں سے بعض حضرات اس غلط فہمی میں مبتلا ہوئے ہیں کہ اس کے صاف و سادہ معنی یہ ہیں کہ اقبال 'علم و فن' اور 'حکمت و دانش' کی اہمیت کو تسلیم نہیں کرتے لیکن علم و حکمت کے محدود ترین معنوں میں بھی اقبال اس کی اہمیت کا اعتراف کرتے ہیں ، جاوید نامہ میں فرماتے ہیں :[۱۰]

قوتِ مغرب نہ از چنگ و رباب
نے ز رقصِ دخترانِ بےحجاب

نے ز سحرِ ساحرانِ لالہ روست
نے ز عریان ساق و نے از قطعِ مو ست

محکمی او را نہ از لادینی است
نے فروغش از خطِ لاتینی است

---

۱۰ - جاوید نامہ ، ص ۲۰۹ -

قوتِ افرنگ از علم و فن است
از ہمین آتش چراغش روشن است

علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ
مغز میباید نہ ملبوسِ فرنگ

فکرِ چالاکی اگر دارد بس است
طبعِ دراکی اگر دارد بس است

لیکن اس علم و فن کی رسائی یا اس کے ذریعے سے رسائی کی بس ایک حد ہے : تسخیر کائنات ، مادی وسائل کا حصول اور مادی ترقی - اگر یہ علم محض اس تک محدود ہو کر رہ جائے تو بقول مولانا روم :

علم را بر تن زنی مارے بود

اسی لیے اقبال نے دانش کی دو قسمیں بتائی ہیں :[۱۱]

اک دانشِ نورانی اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی

یہی دانش برہانی ہے جسے ہم عرف عام میں عقل یا علم کا نام دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس علم میں جس قدر اضافہ ہوتا ہے انسان پر اسی قدر اپنے جہل اور بے بصری کا انکشاف ہوتا ہے اور ساری کائنات اسے ایک حیرت کدہ نظر آتی ہے اور ہر قدم پر ایک نیا عالم اس کی حیرت میں اضافہ کے لیے موجود رہتا ہے - اسی لیے ضرب کلیم میں فرماتے ہیں :[۱۲]

---

۱۱ - بال جبریل ص ۳ -
۱۲ - ضرب کلیم ص ۱۰ -

ہنگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری

ضرب کلیم میں فرماتے ہیں :[۱۳]

عشق ناپید و خرد می‌گزدش صورت مار
عقل کو تابع فرمان نظر کر نہ سکا

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شب تاریک سحر کر نہ سکا

اور جاوید نامہ[۱۴] کا یہ شعر :

گفت این علم و ہنر ؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست ؟ گفتم روئے دوست

اور اسی جاوید نامہ میں یہ شعر ہیں :

علم در اندیشہ می گیرد مقام
عشق را کاشانہ قلب لا ینام

---

۱۳ - ضرب کلیم ص ۶۷ -
۱۴ - جاوید نامہ ص ۳۷ -

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشاخانۂ افکار نیست

این تماشاخانہ سحرِ سامری است
علم بے روح القدس افسون گری است

بے تجلی مرد دانا رہ نبرد
از لکد کوبِ خیالِ خویش مرد

بے تجلی زندگی رنجوری است
عقل مہجوری و دین مجبوری است

اس نارسائی کا معمولی سا اندازہ اس سے کیجیے کہ بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم :[۱۵]

"کوئی بڑے سے بڑا فلسفی ایسا نہیں گزرا جس کو خلق خدا نے مذہبی پیشوا تسلیم کر کے اس کی پیروی کی ہو ، بقول عارف رومی :

گر باستدلال کارِ دین بدے
فخر رازی رازدارِ دین بدے

پائے استدلالیاں چوبین بود
پائے چوبین سخت بے تمکین بود

نورِ حق از سینۂ سینا مجو
روشنی از چشمِ نابینا مجو

ابن سینا جیسے فلسفی اور جلال الدین رومی جیسے صاحب حال کا مقابلہ کرتے ہوئے علامہ اقبال بھی کہہ گئے ہیں :

---

۱۵ - نفسیات واردات روحانی ، ولیم جیمز ، ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم ، مجلس ترقی ادب طبع دوم ۱۹۶۵ لاہور ، مقدمہ ص ۵ -

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

غرض عقل کی نارسائی اور عقل کے وسیلہ سے حاصل شدہ علم کی بے مائیگی کا اعتراف اقبال کے یہاں بار بار ملتا ہے - چند منتخب اشعار اور دیکھیے :

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہگذر ہے

درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

(بالِ جبریل)

عقل کو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

دلِ بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

(بالِ جبریل)

بگذر از عقل و درآویز بہ موجِ یمِ عشق
کہ دراں جوئے تنک‌مایہ گہر پیدا نیست

(پیامِ مشرق)

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس
بیا کہ عشق کمالی ز یک فنی دارد

(پیام مشرق)

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است
بت پرست و بت فروش و بت گر است

پا بہ زندانِ مظاہر بستہای
از حدودِ حس برون نا جستہای

(اسرارِ خودی)

عقل اور علم ، دانش مکتب کے بارے میں یہ وہی نقطۂ نظر ہے جو صوفیہ کا ہے ۔ شاہ بو علی قلندر سے منسوب یہ دوہرہ سنیے :

پوتھی تھی سو کھوٹی بھئی پنڈت بھیا نہ کوئے
ایک ہی اچھر پریم کا پھیرے سو پنڈت ہوئے

یہی پریم کا ایک اچھر ہے جس کی صوفیا نے تعلیم و تلقین کی ہے اور اسے معرفت کا زینہ قرار دیا ہے ۔

یہ عشق اور محبت کیا ہے ؟ کیا اس سے مراد صرف صنف مخالف سے ایک جنسی لگاؤ ہے یا اس کے معانی اور مفہوم میں اس سے زیادہ وسعت ہے ۔ میر تقی میر اردو کے مشہور شاعر اور صوفی منش انسان تھے ۔ ان کے والد محمد علی اپنے زہد و تقوی کی بناء پر علی متقی کہلاتے تھے ۔ میر اپنی خود نوشتہ سوانح عمری ذکر میر میں فرماتے ہیں :

''ہمیشہ یاد الٰہی میں مصروف رہتے تھے اور حق تعالیٰ نے ہمیشہ انہیں ذلت سے محفوظ رکھا اور جب کبھی ان کی طبیعت شگفتہ ہوتی تو فرماتے کہ بیٹا عشق اختیار کرو ، عشق ہی اس کارخانہ پر مسلط ہے ، اگر عشق نہ ہوتا تو یہ تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ۔ بے عشق کے زندگانی وبال ہے اور عشق میں دل کھونا اصل کمال ہے ۔ عشق ہی بناتا ہے اور عشق ہی بگاڑتا ہے ۔''

بے عشق نباید بود بے عشق نباید زیست
پیغمبرِ کنعانی ، عشقِ سرے دارد[۱۶]

اور ان اشعار میں میر کی زبانی عشق کی نوعیت سنیے :

عشق ہی عشق ہے جہاں دیکھو
سارے عالم میں بھر رہا ہے عشق

عشق معشوق عشق عاشق ہے
یعنی اپنا ہی مبتلا ہے عشق

کون مقصد کو عشق بن پہنچا
آرزو عشق ، مدعا ہے عشق

* * *

عشق سے نظم ہے یعنی عشق ہے کوئی ناظمِ خوب
ہر شے یاں پیدا جو ہوئی ہے موزوں کر لایا ہے عشق

ظاہر باطن ، اول آخر ، پائیں بالا عشق ہے سب
نور و ظلمت، معنی و صورت، سب کچھ آپ ہوا ہے عشق

موج زنی ہے میر فلک تک ، ہر لجہ ہے طوفاں زا
سرتا سر ہے تلاطم جس کا وہ اعظم دریا ہے عشق

اور عقل و عشق کے مرتبہ کا اندازہ بھی آن کے سامنے ہے :

شور میرے جنوں کا جس جا ہے
دخلِ عقل اس مقام میں کیا ہے

---

۱۶ - خواجہ احمد فاروقی ، میر تقی میر حیات اور شاعری ، انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ ، ۱۹۵۴ء اشاعت اول ص ۵۴-۵۵ -

میر کا ذکر یہاں صرف بطور مثال کیا گیا ورنہ صوفیا کی اپنی تحریروں میں عشق کے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا گیا ہے - دیکھیے علامہ اقبال اس موضوع پر کس طرح اظہار خیال فرماتے ہیں :

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات عشق تماشائے ذات

عشق سکون و ثبات ، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال ، عشق ہے پنہاں جواب

(ضرب کلیم ص ۱۳)

بگذر از عقل و درآویز بموجِ یمِ عشق
کہ دران جوے تنک مایہ گہر پیدا نیست

(پیام مشرق ص ۲۰۳)

عشق کی تیغِ جگردار اڑالی کس نے
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی

(بال جبریل ص ۱)

* * *

می نداند عشق سال و ماہ را
دیر و زود و نزد و دورِ راہ را

عقل در کوہی شگافے می کند
تا بہ گردِ او طوافی می کند

کوہ پیشِ عشق چون کاہی بود
دل سریع السیر چون ماہی بود

(جاوید نامہ ص ۱۷)

در دو عالم ہر کجا آثارِ عشق
ابن آدم سرے از اسرارِ عشق

(جاوید نامہ ص ۶۸)

* * *

زندگی را شرع و آئین است عشق،
اصل تہذیب است دین، دین است عشق

(جاوید نامہ ص ۱۱۲)

* * *

علم بر بیم و رجا دارد اساس
عاشقان را نے امید و نے ہراس

علم ترسان از جلالِ کائنات
عشق غرق اندر جمالِ کائنات

علم را بر رفتہ و حاضر نظر
عشق گوید آنچہ می‌آید نگر

علم پیمان بستہ با آئینِ جبر
چارۂ او چیست غیر از جبر و صبر

عشق آزاد و غیور و ناصبور
در تماشائے وجود آمد جسور

(جاوید نامہ ص ۱۳۹)

* * *

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

(بانگ درا ص ۳۱۲)

نشانِ راہ ز عقلِ ہزار حیلہ مپرس
بیا کہ عشق کمالے ز یک فنی دارد
(پیام مشرق ص ۱۹۳)

رموزِ بیخودی میں عقل و عشق کا موازنہ ذرا تفصیل سے ہے :

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را نا ممکنِ ما ممکن است

عقل سفاک است و او سفاک‌تر
پاک‌تر ، چالاک‌تر ، بے باک‌تر

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگان‌بازِ میدانِ عمل

عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکار است و دامے می‌زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

آن کند تعمیر تا ویران کند
این کند ویران کہ آبادان کند

عقل چون باد است ارزان در جہان
عشق کمیاب و بہائے او گران

عقل محکم از اساسِ چون و چند
عشق عریان از لباسِ چون و چند

عقل میگوید کہ خود را پیش کن
عشق گوید امتحانِ خویش کن

عقل با غیر آشنا از اکتساب
عشق از فضل است و باخود در حساب

عقل گوید شاد شو! آباد شو!
عشق گوید بنده شو*، آزاد شو

(رموزِ بیخودی - ص ۱۲۵-۱۲۶)

اور اس سے آگے اس عشق کے ایک مظاہرہ کو اس طرح نظم کیا ہے:

عشق را آرام جان حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است

آن شنیدستی کہ ہنگامِ نبرد
عشق با عقلِ ہوس‌پرور چہ کرد

آن امامِ عاشقان پور رسول ؑ
سرو آزادے ز بستانِ رسول ؑ

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر
معنی ذبحِ عظیم آمد پسر

بہر آن شہزادۂ خیر الملل
دوشِ ختم المرسلین ؐ نعم الجمل

سرخ رو عشقِ غیور از خونِ او
شوخیِ این مصرعہ از مضمونِ او

(رموز بیخودی ۱۲۶-۱۲۷)

*یہ وہی مقام عبدیت ہے جس کو حضرت مجدد الف ثانی احمد سرہندی ؒ کے افکار میں کمال معرفت کہا گیا ہے - اس کی تفصیل اپنے موقع پر ملاحظہ ہو -

مسلک تصوف میں عشق کی نوعیت کے بارے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں :

"Semitic religion is a code of strict rules of conduct, the Indian Vedanta on the other hand, is a cold system of thought. Sufism avoids their incomplete psychology, and attempts to synthesise both the Semitic and the Aryon formulas in the higher category of Love[۱۷].

فلسفہ کی تاریخ میں 'عشق' کی تعریف اور تشریح پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے - اس تفصیل کو یہاں دوہرانے کی ضرورت نہیں - صرف یہ دیکھنا ہے کہ صوفی اس باب میں کیا کہتے ہیں - جیسا کہ تمہیدی ابواب میں بیان کیا جا چکا ہے صوفیہ اپنی تعلیمات اور مسلک کی بنیاد قرآن کریم اور حدیث نبوی ؐ پر رکھتے ہیں - عشق، عشق الٰہی اور عشق رسول ؐ کے بارے میں وہ قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی سے استدلال کرتے ہیں -

سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہوا ہے :

"اور ایک آدمی وہ (بھی) ہیں جو علاوہ خدا تعالیٰ کے اوروں کو بھی شریک (خدائی) قرار دیتے ہیں ان سے ایسی محبت رکھتے ہیں جیسی محبت اللہ سے (رکھنا ضروری) ہے اور جو مومن ہیں ان کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قوی محبت ہے -"

(سورۃ ۲ آیت ۱۶۵)

اور سورۃ آل عمران میں ہے :

"آپ فرما دیجیے کہ اگر تم خدا تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو تم لوگ میرا اتباع کرو - خدا تعالیٰ تم سے محبت کرنے لگیں گے اور تمہارے سب گناہوں کو معاف کر دیں گے اور

---

۱۷ - Metaphysics p. 83.

اللہ تعالیٰ بڑے معاف کرنے والے بڑی عنایت فرمانے والے ہیں ۔''

(سورۃ ۳ - آیت ۳۱)

سورۃ المائدۃ میں ارشاد ہے :

''اے ایمان والو ! جو شخص تم میں سے اپنے دین سے پھر جائے تو اللہ تعالیٰ بہت جلد ایسی قوم پیدا کردے گا جس سے اس کو (یعنی اللہ تعالیٰ کو) محبت ہوگی اور اُن کو اُس سے (یعنی اللہ تعالیٰ سے) محبت ہوگی ۔''

(سورۃ ۵ - آیت ۵۴)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول خدا نے فرمایا :
اس پاک ذات کی قسم ہے جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ تم میں سے کوئی (کامل) ایماندار نہیں ہو سکتا جب تک کہ میں اس کے نزدیک اس کے باپ اور اس کی اولاد سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں ۔[۱۸] حضرت انسؓ سے بھی بعینہ یہ حدیث مروی ہے مگر اس کے آخر میں یہ الفاظ زیادہ ہیں ''اور تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں ۔''

ایک اور حدیث حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ :

''آپ ؐ نے فرمایا یہ تین باتیں جس کسی میں ہوں گی وہ ایمان کی شیرینی کا مزہ پائے گا ، اللہ اور اس کا رسول ؐ اس کے نزدیک تمام ماسوا سے محبوب ہوں اور جس کسی سے محبت کرے تو اللہ ہی کے لیے اس سے محبت کرے ، اور کفر میں واپس جانے کو ایسا برا سمجھے جیسے آگ میں ڈالے جانے کو ۔''[۱۹]

---

۱۸ - تجرید بخاری ، کتاب الایمان ، ص ۱٦ -
۱۹ - ایضاً ص ۱٦-۱۷ -

صوفیہ نے احوال کی جو تفصیل بتائی ہے وہ حسب ذیل ہے :

۱ ۔ مراقبہ ۔ ۲ ۔ قرب ۔ ۳ ۔ محبت ۔ ۴ ۔ خوف ۔ ۵ ۔ رجا ۔
۶ ۔ شوق ۔ ۷ ۔ انس ۔ ۸ ۔ اطمینان ۔ ۹ ۔ مشاہدہ ۔ ۱۰ ۔ یقین ۔

صوفیہ کے بقول مقامات اور احوال کی یہ منزلیں کسی مرشد کامل کی رہبری اور رہنمائی میں طے کرکے صوفی اپنی منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے ۔ ان میں سے ہر مقام اور حال کے مختلف مدارج ہیں ۔ محبت کے تین مدارج بتائے گئے ہیں :

۱ ۔ عام لوگوں کی محبت جو خدا کے احسان اور عنایت کی شکرگزاری سے ان کے دل میں پیدا ہوتی ہے کیونکہ قلب انسان فطری طور پر اپنے محسن کی طرف مائل ہوتا ہے ۔ قرآن حکیم میں سورۃ رحمان میں اللہ تعالیٰ نے ان نعمتوں کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیں اور پوچھا ہے کہ ان نعمتوں میں سے تم کس کس کو جھٹلاؤ گے یہ محبت کا ادنیٰ درجہ ہے ۔

۲ ۔ دوسرا درجہ محبت کا صادقین کی محبت ہے جو خدائے تعالیٰ کی بے نیازی ، جلال و جبروت ، عظمت و شوکت کو دیکھ کر ان کے قلوب میں پیدا ہوتی ہے ۔ اس کی مثال ابوالحسین نوری (وفات ۲۹۹ھ/۹۱۲ء) کے اس قول میں ملتی ہے :
"ہک الاستار و کشف الاسرار ۔"
"پردے چاک ہو گئے اور اسرار و رموز منکشف ہو گئے ۔"

۳ ۔ تیسرا درجہ محبت کا وہ ہے جو صدیقین و عارفین کو حاصل ہوتا ہے اور اس کا حصول معرفت کامل کا نتیجہ ہوتا ہے یہ طبقہ بلا کسی سبب کے خدا کو دوست رکھتا ہے ۔

اس کی ایک مثال رابعہ عدویہ[۲۰] (وفات ۱۸۵ھ/۸۰۱ء) ہیں جو رابعہ بصری

کے نام سے بھی مشہور ہیں - آن کا شمار تبع تابعین میں ہوتا ہے اور وہ مشہور صوفی بزرگ سری سقطی کی ہم عصر تھیں ، بصرہ کی رہنے والی تھیں اور بچپن میں یتیم ہو گئی تھیں ، حدیث کی عالم تھیں اور بڑی عابد و زاہد تھیں ، ہمیشہ روزہ رکھا کرتیں - دن کو اپنے آقا کی خدمت کرتیں اور رات کو عبادت الٰہی میں مصروف رہتیں - بیان کیا جاتا ہے کہ ایک رات، ان کا آقا بیدار ہوا تو دیکھا کہ رابعہ کا کمرہ بقعۂ نور بنا ہوا ہے اور وہ ایک گوشہ میں سر بسجود انتہائی نیازمندی سے کہہ رہی ہیں : خداوندا ! تو جانتا ہے کہ میرا دل تیرا فرمانبردار ہے - اگر میں دوسرے کی مملوک نہ ہوتی تو ایک لمحہ بھی تیری یاد سے غافل نہ رہتی ، لیکن تو نے مجھ کو ایک مخلوق کے قبضہ میں دے رکھا ہے ناچار تیری خدمت میں دیر سے حاضر ہوتی ہوں - یہ سنتے ہی آقا پر خوف طاری ہوا اور اس نے رابعہؒ کو آزاد کر دیا - رابعہؒ نے بقیہ عمر عبادت و ریاضت میں گزاری - وہ اکثر و بیشتر روتی رہتی تھیں اس لیے نہیں کہ ان کو دوزخ کا خوف یا جنت کی طلب تھی بلکہ محض اللہ کی محبت کی وجہ سے - تذکرۃ الاولیا[۲۰] میں بیان کیا گیا ہے کہ حضرت رابعہ بصریؒ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا ، آپؐ نے پوچھا اے رابعہؒ تم مجھ کو دوست رکھتی ہو ، میں نے جواب دیا اے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) وہ کون ہے جو آپ کو دوست نہیں رکھتا لیکن حق تعالیٰ کی محبت نے مجھ کو اس طرح گھیر رکھا ہے کہ اس کے سوا کسی اور کی دوستی یا دشمنی کے لیے میرے دل میں کوئی جگہ ہی باقی نہیں رہی - تاریخ تصوف اسلام میں حضرت رابعہؒ 'حب الٰہی' کا مثالی نمونہ ہیں - تذکرۃ الاولیا میں ہی ان کی یہ دعا مذکور ہے :

''خداوندا! اگر تو حشر کے دن مجھ کو دوزخ میں بھیجے گا تو

۲۰ - تذکرہ الاولیاء ص ۴۴

میں تیرا ایک ایسا راز فاش کر دوں گی جس کی وجہ سے دوزخ مجھ سے ہزار سالہ راہ کے فاصلہ پر بھاگ جائے گا ۔ خداوندا تو نے دنیا میں جو کچھ میرا حصہ مقرر کر رکھا ہے اسے اپنے دشمنوں میں تقسیم کر دے اور جو کچھ آخرت میں مقرر کر رکھا ہے اسے اپنے دوستوں میں بانٹ دے اس لیے کہ میرے لیے صرف تیری ذات ہی کافی ہے ۔ خداوندا اگر میں عذاب دوزخ کے خوف سے تیری عبادت کروں تو تو مجھے دوزخ میں ڈال دے اور اگر میں جنت کی آرزو میں عبادت کرتی ہوں تو تو مجھے ہمیشہ کے لیے اس سے محروم کر دے ۔ لیکن خدایا اگر میں صرف تیری محبت کی خاطر عبادت کرتی ہوں تو مجھے اپنے جمال ازلی سے محروم نہ رکھنا ۔"

ہم نے عشق اور محبت کے الفاظ اس بحث میں بطور مترادف استعمال کیے ہیں ۔ محبت درجۂ کمال کو پہنچے تو عشق ہے لیکن صوفیہ (اور خود اقبال نے بھی) اس امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا ہے ، اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم فرماتے ہیں :"

"محبت انسان کو انسان کے ساتھ بھی ہوتی ہے اور جمال فطرت کے ساتھ بھی ۔ بعض اوقات مجرد تصورات مثلاً حریت ، عدل ، وغیرہ کے ساتھ بھی ۔ طبیعت کا لگاؤ عشق کے درجے تک پہنچ جاتا ہے اور عاشق پر وہی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں جو شخصی عشق کا خاصہ ہیں ۔ غرض کہ عشق افراد کا بھی ہو سکتا ہے اور اشیا یا مظاہر فطرت کا بھی اور معقولات و مجردات کا بھی ، اسی طرح بندہ کو خدا کا بھی عشق ہو سکتا ہے ، جذب و کشش کی کیفیتیں مختلف ہیں مگر انسان کے پاس محبت یا عشق کے علاوہ اور کوئی الفاظ نہیں ، زبان کا افلاس محبت کی اس بوقلمونی اور ثروت تأثرات کو ادا کرنے سے قاصر ہے ۔"

مولانا روم اسی کیفیت کو بیان کرتے ہیں :

ہرچہ گویم عشق را شرح و بیان
چون بعشق آیم خجل باشم ازان

گرچہ تفسیرِ زبان روشن گراست
لیک عشقِ بے زبان روشن تراست

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت
شرحِ عشق و عاشقی ہم عشق گفت[۲۲]

مولانا رومی جو علامہ اقبال کے پیر و مرشد ہیں اُن کی مثنوی میں اس موضوع پر جو اشعار ہیں اُن میں سے بعض یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

عاشقی پیدا است از زاریِ دل
نیست بیماری چون بیماریِ دل

علتِ عاشق ز علتہا جداست
عشق اصطرلابِ اسرارِ خداست[۲۳]

عاشقان را ہر نفس سوزیدنیست
بر دہِ ویران خراج و عشر نیست

خون شہیدان را ز آب اولیٰ تر است
این خطا از صد ثواب اولیٰ تر است

در درونِ کعبہ رسمِ قبلہ نیست
چہ غم ار غواص را پاچیلہ نیست

---

۲۲ - مثنوی دفتر اول ص ۲ -
۲۳ - مراۃ المثنوی ، ص ۱۰۷ و مابعد

نو ز سرستان قلاوزی مجو
جامہ چاکان را چہ فرسائی رفو

علتِ عشق از ہمہ دینہا جداست
عاشقان را مذہب و ملت جداست

با دوعالم عشق را بیگانگی
اندر و ہفتاد و دو دیوانگی

تو کہ یوسف نیستی یعقوب باش
ہمچو او با گریہ و آشوب باش

تو کہ شیرین نیستی فرہاد باش
چو نئے لیلای تو مجنون گرد فاش

شاد باش اے عشقِ خوش سودائے ما
اے طبیبِ جملہ علتہائے ما

اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما

ہیچ عاشق خود نباشد وصل جو
تا نہ معشوقش بود جویائے او

لیک عشقِ عاشقان تن زہ کند
عشق معشوقان خوش و فربہ کند

در دلِ معشوق جملہ عاشق است
در دلِ عذرا ہمیشہ وامق است

در دلِ عاشق بجز معشوق نیست
درمیان شان فارق و مفروق نیست

عشق زنده در روان و در بصر
هر دمے باشد ز غنچه تازه تر

عشق آن زنده گزین کو باقیست
وز شراب جانفزایت ساقیست

عشق آن بگزین که جمله انبیا
یافتند از عشقِ او کار و کیا

عشق بر مرده نباشد پائدار
عشق را بر حئی جان افزائے دار

عشق ز اوصافِ خدائے بےنیاز
عاشقی بر غیرِ او باشد مجاز

زانکه آن مس زر اندود آمده است
ظاہرش نور ، اندرون دود آمده است

چون شود نور و شود پیدا دخان
بفسرد عشقِ مجازی آن زمان

داند آن کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ابلیس و عشق از آدم است

زیرکی بفروش حیرانی بخر
زیرکی ظنست و حیرانی نظر

جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد

عشق جانِ طور آمد عاشقا
طور مست و خر موسیٰ صاعقا

گر نبودے بہر عشق پاک را
کے وجودے دادمے افلاک را

من بدان افراشتم چرخِ سنی
تا علوے عشق را فہمے کنی

عشق آن شعلہ است کو چون بر فروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

تیغِ لا در قتلِ غیرِ حق براند
درنگر زان پس کہ بعد از لا چہ ماند

ماند الا اللہ باقی جملہ رفت
شاد باش اے عشق شرکت سوز رفت

عشق جوشد بحر را مانندِ دیگ
عشق ساید کوہ را مانندِ ریگ

عشق بشگافد فلک را صد شکاف
عشق لرزاند زمین را از گزاف

پیر رومی کے اشعار کے اس مختصر انتخاب سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ صوفیہ کے یہاں عشق کا تصور کیا ہے ۔ عملی طور پر صوفیہ میں عشق کی پہلی منزل کسی مرشد کامل سے عشق ہے جو عشق رسول صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی تربیت کی طرف پہلا قدم ہے اور یہ عشق رسول ؐ صوفیہ کے یہاں ایک اہم منزل سلوک ہے ۔ علامہ اقبال مثنوی اسرار خودی میں اس بحث میں کہ خودی کو عشق و محبت سے استحکام حاصل ہوتا ہے ، عشق کے بارے میں چند شعر

لکھ کر (جو نقل ہوئے) فرماتے ہیں :

ہست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمائمت

عاشقانِ او ز خوبان خوب تر
خوشتر و زیبا تر و محبوب تر

دل ز عشقِ او توانا می‌شود
خاک ہمدوشِ ثریا می‌شود

خاکِ نجد از فیضِ او چالاک شد
آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است

اس کے بعد نعت رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں چند نہایت پر اثر اشعار ہیں جن سے اقبال کے عشق رسول (صلی اللہ علیہ و سلم) کی شدت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور آخر میں اس عشق کا اثر دیکھیے :

کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق
ہست ہم تقلید از اسمائے عشق

کاملِ بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردنِ خربوزہ کرد

عاشقی ؟ محکم شو از تقلیدِ یار
تا کمندِ تو شود یزداں شکار

اندکے اندر حرائے دل نشیں
ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزیں

محکم از حق شو سوئے خود گام زن
لات و عزائے ہوس را سر شکن

لشکرے پیدا کن از سلطانِ عشق
جلوہ‌گر شو بر سرِ فارانِ عشق

تاخدائے کعبہ بنوازد ترا
شرحِ انی جاعل سازد ترا

عشق میں تقلید کا کمال یہ ہے کہ حضرت بایزید بسطامی نے خربوزہ کھانے سے محض اس لیے اجتناب فرمایا کہ آپ کو معلوم نہ تھا کہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) نے یہ پھل کس طرح کھایا تھا۔ اقبال فرماتے ہیں ''اسی کامل تقلید کا نام عشق ہے۔''[۲۳]

اقبال کے اردو اور فارسی کلام میں عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے متعلق بکثرت اشعار ملتے ہیں:*

ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ اوست
بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست

سوزِ صدیقؓ و علیؓ از حق طلب
ذرۂ عشقِ نبیؐ از حق طلب

زانکہ ملت را حیات از عشقِ اوست
برگ و سازِ کائنات از عشقِ اوست

(پیام مشرق)

عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) میں بعض صوفیہ نے اس حد تک شدت کا اظہار کیا ہے کہ بہ معنی ظاہر ان کے کلمات پر کفر کا

---

۲۳ - اسرار خودی ، حاشیہ ص ۲۳

*اس موضوع پر کسی قدر تفصیل سے آگے بحث کی گئی ہے۔

گمان ہوتا ہے ، مثلاً وفور شوق میں محبت اور عشق الٰہی پر عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ترجیح دینا ، اس قسم کا ایک مشہور شعر ہے :

اللہ کے پلے میں وحدت کے سوا کیا ہے
لینا ہے ہمیں جو کچھ لے لیں گے محمدؐ سے

اقبال کے یہ شعر دیکھیے :

معنیِ حرفم کنی تحقیق اگر
بنگری با دیدۂ صدیقؓ اگر

قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ
از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

(اسرار خودی و رموز بیخودی ص ۱۱۷)

بدن واماند و جانم در تگ و پو ست
سوئے شہرے کہ بطحا در رہ او ست

تو باش این جا و با خاصان بیامیز
کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

بعض صوفیہ کا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور آج بھی آپ سے محبت رکھنے والے اسی طرح آپ سے مستفیض ہوسکتے ہیں جس طرح آپ کی حیات طیبہ میں ہوتے تھے ۔ اپنے ایک خط میں علامہ اقبال فرماتے ہیں :[۲۵]

"میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے ۔ لیکن اس زمانے میں تو اس

---

۲۵ ۔ مکتوب بنام نیازالدین خان ، مکاتیب اقبال حصہ دوم ص ۳۱۷ ۔

قسم کے عقائد کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہوگا۔
اس واسطے خاموش رہتا ہوں۔"

یہ مسئلہ بالکل وہی اہل باطن اور اہل ظاہر کی کشمکش کا ہے جس کا اظہار تاریخ تصوف میں بار بار ملتا ہے اور اقبال کا نقطۂ نظر عین صوفیہ کے نقطۂ نظر کے مطابق نظر آتا ہے، اس لیے یہ قیاس بے جا نہیں کہ اقبال خود بہت سے اسرار و رموز کا اظہار کرنے میں تأمل کرتے تھے اور صرف ایک حد تک ہی ان کا انکشاف کرتے تھے بقول ان کے (ساقی نامہ) :

اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم

اس عشق کے مناظر و مظاہر بکثرت ہیں۔ ان میں سے بعض کا ذکر اقبال نے اس طرح کیا ہے :

واقعۂ معراج

وہ یک گام ہے ہمت کے لیے عرش برین
کہہ رہی ہے یہ مسلمان سے معراج کی رات

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

شہادت حضرت امام حسین[ؑ]

رموز بیخودی میں[۲۶] "در معنی حریت اسلامیہ و سرِ حادثۂ کربلا" کے عنوان سے فرماتے ہیں :

ہر کہ پیمان با ہو الموجود بست
گردنش از بندِ ہر معبود رست

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را ناممکنِ ما ممکن است

---

۲۶ - اسرار خودی و رموز بیخودی ص ۱۲۵ -

عقل سفاک است و او سفاک تر
پاک تر چالاک تر بیباک تر

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگان‌بازِ میدانِ عمل

عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکار است و دامے می‌زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

غرض عقل و عشق کا موازنہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

عشق را آرام جاں حریت است
ناقہ اش را ساربان حریت است

آن شنیدستی کہ ہنگامِ نبرد
عشق با عقلِ ہوس پرور چہ کرد

آن امام عاشقان پورِ بتولؓ
سرو آزادے ز بستان رسولؐ

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر
معنیِ ذبحِ عظیم آمد پسر

بہرِ آن شہزادۂ خیر الملل
دوشِ ختم المرسلینؐ نعم الجمل

سرخ‌رو عشقِ غیور از خونِ او
شوخیِ این مصرع از مضمونِ او

درمیان است آن کیوان جناب
همچو حرف قل هواللہ در کتاب

خاست آن سر جلوۂ خیر الامم
چون سحاب قبلہ باران در قدم

بر زمین کربلا بارید و رفت
لالہ در ویرانہا کارید و رفت

تا قیامت قطع استبداد کرد
موج خون او چمن ایجاد کرد

اسی سلسلے میں اسرار و رموز میں ”در بیان این کہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمة است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است“ کے عنوان سے لکھتے ہیں :

قلب را از صبغة اللہ رنگ دہ
عشق را ناموس و نام و ننگ دہ

طبع مسلم از محبت قاہر است
مسلم ار عاشق نباشد کافر است

اسی سلسلے میں لاہور کے مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ میاں میر کا ذکر کیا ہے :

حضرت شیخ میاں میر ولی
ہر خفی از نور جان او جلی

بر طریق مصطفیٰ محکم پئے
نغمۂ عشق و محبت را نئے

تربتش ایمان خاک شہر ما
مشعل نور ہدایت بہر ما

اس کے بعد کا عنوان ہے : اندرز میرنجات نقشبند المعروف به باباۓ صحرائی که براۓ مسلمانانِ ہندوستان رقم فرمودہ است ۔ اسی میں مولانا روم کا وہ مشہور شعر ہے :

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود

اور پھر ایک قصہ اخوند روم ، بیان کیا جو حلب میں درس علوم دیتے تھے :

پاۓ در زنجیرِ توجیہات عقل
کشتیش طوفانیِ ظلماتِ عقل

موسٰی بیگانۂ سینائے عشق
بے خبر از عشق و از سودائے عشق

اور اسی قصہ میں ہے :

سوزِ شمس از گفتۂ ملا فزود
آتشے از جانِ تبریزی کشود

بر زمین برق نگاه اوفتاد
خاک از دمِ او شعلہ زاد

آتشِ دل خرمنِ ادراک سوخت
دفترِ آن فلسفی را پاک سوخت

مولوی بیگانہ از اعجازِ عشق
نا شناسِ نغمہاۓ سازِ عشق

سوزِ عشق از دانشِ حاضر مجوے
کیفِ حق از جام این کافر مجوے

دانشِ حاضر حجابِ اکبر است
بت پرست و بت فروش و بت گر است

*　*　*

فطرتش از سوزِ عشق آزاد ماند
در جہانِ جستجو ناشاد ماند

عشق افلاطونِ علت ہائے عقل
بہ شود از نشترش سودائے عقل

جملہ عالم ساجد و مسجود عشق
سومناتِ عقل را محمود عشق

مسجد قرطبہ اقبال کی ایک مشہور نظم ہے جس سے ان کے فکری نظام کے بعض پہلوؤں کی وضاحت ہوتی ہے ۔ مثلاً نظریۂ فن ، نظریۂ زمان و مکان وغیرہ ۔ اس نظم میں ایک بند میں عشق کے باب میں یہ اشعار ملتے ہیں :

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات ، موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

عشق دمِ جبرئیل ، عشق دلِ مصطفٰی
عشق خدا کا رسول ، عشق خدا کا کلام

عشق کی مستی سے ہے پیکر گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام ، عشق ہے کاس الکرام

عشق فقیہہ حرم عشق امیر جنود
عشق ہے ابن السبیل اس کے ہزاروں مقام

عشق کے مضراب سے نغمۂ تار حیات
عشق سے نور حیات ، عشق سے نار حیات

شہادت حضرت امام حسینؑ کے سلسلے میں ہم اقبال کے اشعار پیش کر چکے ہیں - قرآن حکیم میں بیشمار ایسے واقعات ہیں جن کی تشریح صرف عشق سے ہو سکتی ہے - ایک واقعہ حضرت ابراہیم اور نمرود کا ہے کہ بقول اقبال :

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی

صدق خلیل بھی ہے عشق، صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

صوفیہ پر اکثر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ عشق کے جذبہ سے مغلوب ہو کر بعض اوقات ایسے کلمات ان کی زبان سے ادا ہوتے ہیں کہ عالم ہوش میں ان کے ادا کرنے والے کو کافر کہیں - مثلاً عاشق کفر اور مسلمانی میں تمیز نہیں کرتا ، علامہ اسے ایک اور پہلو سے دیکھتے ہیں :

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی
نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

* * *

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولین ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

سطور بالا میں اقبال کے کلام سے ان کے تصور عشق کے باب میں جو مثالیں پیش کی گئی ہیں ان سے اقبال کے نظریہ کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ فلسفۂ عشق کا ماخذ حکیم افلاطون کا فلسفۂ عشق ہے چنانچہ ماورائے جنسی عشق کو عرف عام میں فلاطونی عشق ہی کہتے ہیں ۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں :

''جہاں تک عشق کے نظریات کا تعلق ہے آن کے دلائل و شواہد کے ایک معتدبہ حصہ کا سراغ افلاطون یونانی تک لگایا جا سکتا ہے جس نے تمام تصورات کو خواہ وہ اسلامی ہوں یا مسیحی بہت زیادہ متأثر کیا ہے ۔''[۲۷]

جہاں تک سراغ لگانے کی بات ہے افلاطون کے علاوہ دیگر مذاہب اور فلسفوں میں بھی عشق و محبت کے سوز کا سراغ مل جائے گا لیکن اقبال کا نقطۂ نظر اس بارے میں واضح طور پر مولانا روم اور بعض دوسرے اکابر صوفیہ کے نقطۂ نظر سے اس قدر قریب ہے کہ ان کے نظریات کا ماخذ قرآن حکیم ، احادیث نبوی ، تاریخ اسلام ، سیرت صحابہ اور صوفیہ کی تعلیمات ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے ۔ عملی زندگی میں بھی اقبال کی سیرت سے اس کی تائید ہوتی ہے اور اس سے ہم ایک باب میں الگ بحث کر رہے ہیں ۔ یہاں ہم کشف المحجوب سے کچھ اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے ہجویری کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہوتی ہے :

---

۲۷ - Metaphysics of Rumi p. 53-54

محبت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے ہجویری فرماتے ہیں:[۲۸]

"بمعنی لغت گویند محبت ماخوذ است از حبہ بکسر حا و آن تخمہائے بود کہ اندر صحرا بر زمین افتد بس حب را حب نام کردند ازانکہ اصل حیات اندر آنست چنانکہ اصل نبات اندر حب چنانکہ آن تخم اندر صحرا بریزد و اندر خاک پنہان شود و باران ہا برآن می آید و آفتابہا بران می تابد و سرما و گرما بران می‌گذرد و آن تخم بہ تغیر ازمنہ متغیر نمی‌گردد چون وقت وے فراز رسد بروید و گل برآرد ، و ثمرہ دہد ، ہمچنین حب اندر دلے چون مسکن گیرد بحضور و غیب و بلاء و محنت و راحت و لذت و فراق و وصال متغیر نگردد۔"

اس تعریف کی روشنی میں اقبال کے دو اشعار دیکھیے جو مسجد قرطبہ کے عنوان سے ہم اوپر نقل کر چکے ہیں ، اسی کی صدائے باز گشت سنائی دیتی ہے ، عشق اصل حیات ہے ۔ موت اس پر حرام ہے ۔ زمانہ بدلتا ہے لیکن عشق زمانے کی رو کو تھام لیتا ہے ۔ اس سے پیکر گل تابناک ہے ۔ حضور و غیب ، بلا و محنت ، راحت و لذت ، فراق و وصال اس کے سیکڑوں مقام ہیں اور عشق ان سب سے گزرتا ہے اور خود زمانہ کے تغیرات سے اثر پذیر نہیں ہوتا ۔ بعض صوفیہ کے اقوال اور اعمال جو بظاہر شریعت کے مطابق نظر نہیں آتے ، ان کی تاویل میں بعض حضرات فرماتے ہیں کہ عشق کی ایک منزل ہے جس میں عبادت ظاہری اور پابندی شریعت باقی نہیں رہتی ، ہجویریؒ فرماتے ہیں ۔[۲۹]

---

۲۸ ۔ کشف المحجوب متن تصحیح کردہ والنتین ژوکوفسکی ، بقلم محمد عباسی ، موسسہ چاپ و انتشارات امیر کبیر ۔

۲۹ ۔ ایضاً ص ۲۰۲-۲۰۳ ۔

''محبت آنست کہ با طاعت محبوب دست درآغوش کنی و از مخالفت وے اعراض کنی از آنچ ہرگاہ کہ دوستی اندر دل قوی تر بود فرمان دوست بر دوست آسان تر بود ، و این رد آن گروہ است از ملحدہ کہ گویند بندہ اندر دوستی بدرجۂ رسد کے طاعت ازوے برخیزد ، و این محال بود کہ اندر حال صحت عقل حکم تکلیف از بندہ ساقط شود از آنچ اجماع است کے شریعت محمد مصطفٰی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہرگز منسوخ نشود و چو از یک کس روا باشد برخاستن آن در حال صحت از ہمہ کس روا باشد و این زندقہ محض باشد ۔''

یہ بیان اتنا صاف اور واضح ہے کہ اس سے نہ صرف مسلک محبت میں بلکہ صوفیہ کے مسلک اور نظام فکر میں کہیں بھی ترک شریعت کی گنجائش نہیں رہتی اور جن حضرات نے تصوف اسلامی کے نام پر اس طرح کی باتیں لکھی ہیں ان کا تصوف محل نظر ہے اور یہی وہ تصوف ہے جس سے نہ صرف اقبال بلکہ صوفیہ نے خود گریز کیا ہے اور یہ بات صرف اقبال کے دور کی نہیں ، علی الہجویری اپنے زمانے کی شکایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں[30] :

''خدائے عز و جل مارا اندر زمانۂ پدیدار آوردہ است کہ اہل آن ہوا را شریعت نام کردہاند و طلب جاہ و ریاست و تکبر را عز و علم و ریاء خلق را خشیت و نہان داشتن کینہ را اندر دل حلم و مجادلہ را مناظرہ ، و محاربہ و سفاہت را عظمت، و نفاق را زہد و تمنیٰ را ارادت و ہذیان طبع را معرفت ، و حرکات دل و حدیث نفس را محبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت و زندقہ را فناء و ترک شریعت پیغمبر را (صلی اللہ علیہ وسلم) طریقت و آفت اہل زمانہ را معاملت نام کردہ اند ۔''

---

۳۰ - ایضاً ص ۱۰۹ -

عشق کے سلسلے میں مولانا روم کے اشعار ہم پہلے نقل کرچکے ہیں ، اُن کے اعادہ کی ضرورت نہیں - اقبال اس مسلک خاص میں بھی اُن کے فیض کا اعتراف کرتے ہیں :

گرہ از کار این ناکارہ وا کرد
غبارِ رہگذر را کیمیا کرد

نئے آن نے نوازے پاکبازے
مرا با عشق و مستی آشنا کرد[۳۱]

* * *

صوفیانہ مسلک میں ایک مسئلہ فقر کا ہے - اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ عرف عام میں تصوف اور فقر تقریباً مترادف ہیں - عام طور پر فقر کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ انسان دنیوی اشیا کی ملکیت سے دستبردار ہو جائے ، کسی حاجت کے لیے اسباب ظاہری کے حصول کے لیے جد و جہد نہ کرے ، اور امداد غیبی کی توقع پر ہاتھ پاؤں ہلانے سے معذور رہے - ہمارے یہاں تو فقیر کے معنی اس سے بھی دو قدم آگے بھک منگے اور سوالی کے ہیں جو کتے کی طرح در در مارا پھرتا ہے اور کسی کے سامنے دست طلب دراز کرنے میں عار محسوس نہیں کرتا - دیکھیے ، پیر رومی فقر کے بارے میں کیا فرماتے ہیں :[۳۲]

---

۳۱ - اشارہ مولانا کی مثنوی کے اس ابتدائی شعر کی طرف :

بشنو از نے چون حکایت می کند
از جدائیہا شکایت می کند

اسی مضمون کا اعادہ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق کے آغاز میں ہے -

۳۲ - مراۃ المثنوی ص ۲۷ و مابعد -

چون شکستہ می رہد اشکستہ شو
امن در فقر است اندر فقر رو

* * *

محنت فقر ارچہ کم از نیش نیست
از بلائے اغتنا خود بیش نیست

* * *

کار درویشی و رائے فہم تست
سوئے درویشان تو منگر سست سست

زانکہ درویشی و رائے کارہا ست
دمبدم از حق مر ایشان را عطا ست

بلکہ درویشان و رائے ملک و مال
روزیِ دارند ژرف از ذوالجلال

* * *

آنچنان کز فقر می ترسند خلق
زیرِ آبِ شور رفتہ تا بحلق

گر بترسیدے ازان فقر آفرین
گنجہا شان کشف گشتے در زمین

جملہ شان از خوفِ غم در عینِ غم
در پئے ہستی دویدہ در عدم

دیو می‌ترساندت ہر دم ز فقر
ہمچو کبکش صید کن اے بازِ صقر

فقر آن محمود تست اے بے سعت
طبع ازو دایم ہمی ترسانلت

گر بدانی رحم این محمود راد
خوش بگوئی عاقبت محمود باد

فقر آن محمود تست اے نیم دل
کم شنو زین مادرِ طبع مذل

چون شکارِ فقر کردی تو یقین
ہمچو کودک اشک باری یوم دین

* * *

فقر فخری نہ از گزاف است و مجاز
صد ہزاران عز پنہان است و ناز

فقر فخری بہر آن آمد سنی
تا ز طامعان گریزم ور غنی

گنجہا را در خرابے زان نہند
تا ز حرصِ اہلِ دنیا وارہند

* * *

آن گروہے کز فقیری بے برند
صد جہت زا نمردگان فانی تراند

مردہ از یکروست فانی در گزلد
صوفیان از صد جہت فانی شدند

مرگ یک قتل است و این سی صد ہزار
ہر یکے را خونبہائے بیشمار

گرچہ کشت این قوم را حق بارہا
ریخت بہر خونبہا انبارہا

* * *

آن فقیران لطیف خوش نفس
کز پئے تعظیم شان آمد عبس

آن فقیری بہر پیچا بیچ نیست
بل پئے آنکہ بجز حق ہیچ نیست

* * *

فقر کے متعلق یہ خیالات کم و بیش تمام صوفیہ کے افکار و خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں اور صوفیہ اس کی بنیاد قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر رکھتے ہیں ۔ اس سے متعلق حوالے تمہیدی ابواب میں نظر سے گزرے ، یہاں ہم پھر ایک مرتبہ کشف المحجوب کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔۳۳

"بدانکہ درویشی اندر راہ خداوند عز و جل مرتبتے عظیم است و درویشان را خطرے بزرگ کما قال اللہ تعالٰی للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ لا یستطیعون ضرباً فی الارض یحسبہم الجاہل اغنیاء من التعفف و نیز گفت ضرب اللہ مثلاً عبداً مملوکاً لا یقدر علی شیئی و نیز گفت تتجافی جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم خوفاً و طمعاً و رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فقر را اختیار کرد و گفت اللہم احینی مسکیناً و امتنی مسکیناً و احشرنی فی زمرۃ المساکین و نیز گفت در روز قیامت خداوند تعالٰی گوید ادنوا منی احبائی فیقول الملائکۃ من احباک فیقول فقراء المسلمین و مانند این آیات و روایات بسیار است تاحدے کہ از مشہوری

---

۳۳ ۔ کشف المحجوب ص ۲۱ ۔

باثبات آن حاجت نیابد ، مر صحت دلایل را ، و اندر وقت پیغمبر عم فقرا و مہاجرین بودند آنان کے اندر حکم ادائے عبودیت و صحبت پیغمبر عم نشستہ بودند اندر مسجد وے و از اشغال بکلی اعراض کردہ و ترک معارضہ بگفتہ و خداوند را تعالیٰ بروزی خود استوار داشتہ و توکل بروے کردہ تا رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) مامور بود بصحبت و قیام کردن حق ایشان چنانک فرمود عز من قائل و لا تطرد الذین یدعون ربھم بالغداۃ و العشی یریدون وجھہ و نیز گفت و لا تعد عیناک عنھم ترید زینۃ الحیوۃ الدنیا و لا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا -"

غرض نہایت تفصیل سے قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے فقر کی فضیلت بیان کرنے کے بعد اس کے مختلف پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں اور مختلف صوفیہ کے اقوال اور ارشادات کا حوالہ دیتے ہیں -[۴۴]

۱- ایک فقر رسمی ہے اور ایک حقیقی ، فقر رسمی افلاس اضطراری ہے اور فقر حقیقی اقبال اختیاری -

۲- مشائخ فرماتے ہیں کہ درویش کا جس قدر "دست تنگ تر" ہوتا ہے ، 'حال' اس پر 'کشادہ تر' ہوتا ہے -

۳- کسی درویش کی ایک بادشاہ سے ملاقات ہوئی ، بادشاہ نے کہا کوئی حاجت ہو تو کہو ، درویش نے جواب دیا کہ میں اپنے "بندۂ بندگانِ خود" سے کوئی حاجت نہیں رکھتا - بادشاہ نے پوچھا یہ کیونکر ؟ کہنے لگا میرے دو غلام ہیں کہ دونوں تیرے خداوند ہیں : ایک حرص اور دوسرے طول امل -

۴- فقیر وہ نہیں کہ جس کا ہاتھ 'متاع' و 'زاد' سے خالی ہو بلکہ وہ کہ جس کی طبیعت 'مراد' سے خالی ہو -

---

۴۴ - ایضاً ، ص ، ۲۲ و بعد -

۵۔ یحییٰ بن معاذ نے فرمایا : فقر خوف زوال کا نام ہے اور فقر علامت صحت ہے ۔

۶۔ ابوالحسن نوری نے فرمایا : فقیر نہ ہونے پر خاموش رہتے ہیں اور ہو تو بذل کرتے ہیں یعنی اگر کچھ نہ ملے تو خاموش رہتے ہیں اور اگر کچھ پاتے ہیں تو دوسروں کا حق اس پر اولیٰ تر جانتے ہیں اور سخاوت کرتے ہیں ۔

۷۔ شیخ المشائخ ابوالقاسم الجنید بن محمد فرماتے ہیں : فقر نام ہے دل کو 'اشکال' سے خالی کرنے کا ۔

مولانا رومی کے اشعار اور کشف المحجوب کے ان اقتباسات کے بعد اب اقبال کے کلام میں فقر ، فقیری اور درویشی سے متعلق یہ اشعار دیکھیے :

مردِ فقیر آتش است ، میری و قیصری خس است
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است

دبدبۂ قلندری . طنطنۂ سکندری
آن ہمہ جذبۂ کلیم ، این ہمہ سحرِ سامری

آن بہ نگاہ می کشد ، این بہ سپاہ می کشد
آن ہمہ صلح و آشتی ، این ہمہ جنگ و داوری

ہر دو جہان کشاستند ، ہر دو دوام خواستند
این بہ دلیلِ قاہری آن بہ دلیلِ دلبری

* * *

ضربِ قلندری بیار سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن رونقِ ساحری شکن
(جاوید نامہ ص ۲۸)

این سلیمانی است ، آن سلمانی است
آن سراپا فقر و این سلطانی است

*　　*　　*

گرچہ باشی از خداوندانِ دہ
فقر را از کف مدہ ، از کف مدہ

سوزِ او خوابیدہ در جانِ تو ہست
این کہن مے از نیاکانِ تو ہست

در جہان جز دردِ دل سامان مخواہ
نعمت از حق خواہ و از سلطان مخواہ

اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر
می‌شود از کثرتِ نعمت ضریر

کثرتِ نعمت گدازِ دل برد
ناز می‌آرد ، نیاز از دل برد

سالہا اندر جہان گردیدہ ام
نم بہ چشمِ منعمان کم دیدہ ام

با تو گویم معنی این حرف بکر
غربت دین نیست فقرِ اہل ذکر

(جاوید نامہ ص ۷۷)

مثنوی اسرار خودی میں ایک اور عنوان سے فقر غیور کا ذکر کیا ہے - اس کے ایک شعر کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ علی الہجویری نے جو قول مشائخ نقل کیا ہے اسی کو علامہ نے نظم کر دیا ہے - مثنوی کا عنوان ہے ”در بیان این کہ خودی از

سوال ضعیف میگردد" اس کے چند اشعار دیکھیے :

اے فراہم کردہ از شیران خراج
گشتۂ روباہ مزاج از احتیاج

*   *   *

فطرتے کو بر فلک بندد نظر
پست می گردد ز احسانِ دگر

از سوال افلاس گردد خوارتر
از گدائی گدیہ گر نادارتر

از سوال آشفتہ اجزائے خودی
بے تجلی نخلِ سینائے خودی

- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - -

گرچہ باشی تنگ روز و تنگ بخت
در رہِ سیلِ بلا افگندہ رخت

رزقِ خویش از نعمتِ دیگر مجو
موجِ آب از چشمۂ خاور مجو

- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - -

زیرِ گردون آن جوانِ ارجمند
می رود مثل صنوبر سربلند

در تہی‌دستی شود خوددار تر
بختِ او خوابیدہ و او بیدار تر

قلزم زنبیل سیلِ آتش است
گر ز دستِ خود رسد شبنم خوش است

چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش
ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

ایک درویش اور بادشاہ کی ملاقات کی جو حکایت علی الہجویری نے لکھی ہے اس کا عکس بھی ''اسرار خودی'' میں موجود ہے ۔ اس عنوان میں کہ ''مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است'' حضرت میاں میر کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ بادشاہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوا، ایک درویش نے سکۂ سیمین حضرت میاں میر کی نذر کیا:

گفت این نذرِ حقیر از من پذیر
اے ز حق آوارگاں را دستگیر

غوطہ‌ہا زد در خوے محنت تنم
تا گرہ زد درہمے را دامنم

گفت شیخ این زر حقِ سلطانِ ماست
آنکہ در پیراہنِ شاہی گدا ست

حکمرانِ مہر و ماہ و انجم است
شاہِ ما مفلس ترینِ مردم است

دیدہ بر خوانِ اجانب دوخت است
آتشِ جوعش جہانے سوخت است

(اسرار خودی ، ص ، ۷۲)

اقبال کے نزدیک دولت دل کی دولت اور مفلسی دل کی مفلسی ہے - اسرار خودی میں ہی عصر حاضر کے خرقہ پوشوں کی حالت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

دیدہ ہا بے نور مثلِ نرگس اند
سینہ ہا از دولتِ دل مفلس اند

بال جبریل میں بھی فقر کے سلسلے میں بکثرت اشعار موجود ہیں اور ان سے بھی اسی صوفیانہ فقر کے مسلک کی تائید و تشریح ہوتی ہے :

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولٰی
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللہی

(ص ، ۵۷)

* * *

عشق تری انتہا ، عشق مری انتہا
تو بھی ابھی ناتمام، میں بھی ابھی ناتمام

آہ کہ کھو دیا گیا مجھ سے فقیری کا راز
ورنہ ہے مالِ فقیر سلطنتِ روم و شام

(ص ، ۶۴)

عجب نہیں کہ مسلماں کو پھر عطا کر دیں
شکوہِ سنجر و فقرِ جنید و بسطامی

(ص ، ۷۴)

فقر کے ہیں معجزات ، تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر، فقر ہے شاہوں کا شاہ

(ص ، ۷۷)

یا سنجر و طغرل کا آئین جہانگیری
یا مرد قلندر کے انداز ملوکانہ

یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومی
یا فکر حکیمانہ ، یا جذب کلیمانہ

(ص ، ٦٧)

نہ تخت و تاج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے
جو بات مرد قلندر کی بارگاہ میں ہے

(ص ، ٦٨)

قلندر جز دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(ص ، ٣٢)

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

(ص ، ٣٤)

کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی

(ص ، ٣٥)

میری میں ، فقیری میں ، شاہی میں غلامی میں
کچھ کام نہیں بنتا بے جرأت رندانہ

(ص ، ٦٨)

* * *

حکیمی نا مسلمانی خودی کی
کلیمی رمز پنہانی خودی کی

تجھے گُر فقر و شاہی کا بتادوں
غریبی میں نگہبانی خودی کی

(ص ، ۸۹)

* * *

نہ مومن ہے نہ مومن کی امیری
رہا صوفی گئی روشن ضمیری

خدا سے پھر وہی قلب و نظر مانگ
نہیں ممکن امیری بے فقیری

(ص ، ۸۴)

* * *

ان اشعار سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اصل فقیری خود نگہداری ہے اور اگر یہ صفت ہو تو فقیری امیری ہے اور یہ کہ صوفیا میں یہ روشن ضمیری موجود تھی ، یہ دوسری بات ہے کہ بعض نام نہاد صوفیہ کے یہاں جو صرف صوفیہ کا سا حال بناتے ہیں وہ روشن ضمیری باقی نہیں رہی کہ دراصل فقر سے پیدا ہوتی ہے - یہ قلب و نظر عطیہٗ الٰہی ہے - چنانچہ فقر کو صوفیاء عطیہٗ الٰہی فرماتے ہیں - فقیر کی پہچان کے سلسلے میں علی الہجویری نے یحییٰ بن معاذ الرازی کا ایک قول نقل کیا ہے :[۳۵]

''تین قسم کے لوگوں کی صحبت سے پرہیز کرنا چاہیے ، ایک علمائے غافلین ، دوسرے فقرائے مداہنین اور تیسرے متصوفین جاہلین . . . علمائے غافل وہ ہیں کہ دنیا کو اپنا قبلہٗ دل بنا لیتے ہیں اور شرع کی سختی سے بھاگنے کا حیلہ نکالتے ہیں ، سلاطین کی پرستش اختیار کرتے ہیں اور ان کے درباروں کا طواف کرتے ہیں اور جاہ خلق کو اپنے لیے محراب

۳۵ - کشف المحجوب ، ص ، ۱۹ -

بنانے ہیں اور اپنی زیرکی کے غرور پر فریفتہ ہوتے ہیں ۔ بات کرتے ہیں، تو اپنے دل کی طرف متوجہ رہتے ہیں ۔ ائمہ اور استادوں پر زبان طعن دراز کرتے ہیں ۔ اس وقت اگر کونین کو ترازو کے ایک پلہ میں رکھیں، تو ہیچ نظر آئے ۔ وہ لوگ حقد و حسد کو مذہب سمجھتے ہیں ۔ دراصل یہ سب علم نہیں ہے بلکہ جہل کی ایک قسم ہے کہ جس سے علم کی نفی ہوتی ہے ۔ فقرائے مداہنین وہ ہیں کہ جب کسی کا کوئی فعل ان کی خواہش کے موافق و مطابق ہو ، چاہے وہ باطل ہی کیوں نہ ہو ، اس کی مدح کرتے ہیں ، اور اگر کام ان کی خواہش کے خلاف ہو ، چاہے حق ہو اس پر اسے برا بھلا کہتے ہیں اور خلق سے اپنے معاملات میں جاہ طلب کرتے ہیں اور باطل پر خلق کی مداہنت کرتے ہیں ۔''

بال جبریل سے ہی بعض اور اشعار دیکھیے :

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری
اک فقر سے کھلتے ہیں اسرار جہانگیری

اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری
اک فقر سے مٹی میں خاصیت اکسیری

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری
میراث مسلمانی ، سرمایۂ شبیری

(ص ، ۱۶۰)

ضرب کلیم میں بھی اس موضوع پر بکثرت اشعار ہیں ۔ ان میں سے بعض یہاں پیش کیے گئے ہیں :

خود دار نہ ہو فقر تو ہے قہر الٰہی
ہو صاحب غیرت تو ہے تمہید امیری

(ص ، ۱۲۵)

جو فقر ہوا تلخیِ دوراں کا گلہ مند
اس فقر میں باقی ہے ابھی بوئے گدائی

(ص ، ۱۷۵)

*　*　*

ہوتا ہے کوہ و دشت میں پیدا کبھی کبھی
وہ مرد جس کا فقر خزف کو کرے نگیں

(ص ، ۱۷۶)

*　*　*

ہے فکر مجھے مصرعہ ثانی کی زیادہ
اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرار

(ص ، ۲۷)

*　*　*

فقر جنگاہ میں بے ساز و یراق آتا ہے
ضرب کاری ہے اگر سینے میں ہے قلب سلیم

اس کی بڑھتی ہوئی بیباکی و بیتابی سے
تازہ ہر عہد میں ہے قصہ فرعون و کلیم[۴]

اب ترا دور بھی آنے کو ہے اے فقرِ غیور
کھا گئی روحِ فرنگی کو ہوائے زر و سیم

عشق و مستی نے کیا ضبطِ نفس مجھ پہ حرام
کہ گرہ غنچے کی کھلتی نہیں بے موجِ نسیم

(ص ، ۳۰)

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے،
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روح قرآنی

(ص ۳۱)

* * *

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو
کہ تجھ سے ہو نہ سکی فقر کی نگہبانی

(ص ۳۲)

* * *

ایک نظم کا عنوان ہی فقر و قلندری ہے:

اگرچہ زر بھی جہاں میں ہے قاضی الحاجات
جو فقر سے ہے میسر تونگری سے نہیں

اگر جواں ہوں، مری قوم کے جسور و غیور
قلندری مری کچھ کم سکندری سے نہیں

سبب کچھ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے
زوال بندۂ مومن کا بے زری سے نہیں

اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا
قلندری سے ہوا ہے، تونگری سے نہیں

(ص ۲۰)

* * *

حکمت مشرق و مغرب نے سکھایا ہے مجھے
ایک نکتہ کہ غلاموں کے لیے ہے اکسیر

دین ہو، فلسفہ ہو، فقر ہو، سلطانی ہو
ہوتے ہیں پختہ عقاید کی بنا پر تعمیر

حرف اس قوم کا بے سوز، عمل زار و زبوں
ہو گیا پختہ عقاید سے تہی جس کا ضمیر

(ص ، ۱۴۴)

* * *

اے مرے فقرِ غیور فیصلہ تیرا ہے کیا
خلعت انگریز یا پیراہنِ چاک چاک

(ص ، ۱۶۴)

* * *

حاجت سے مجبور مردانِ آزاد
کرتی ہے حاجت شیروں کو روباہ

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شہنشاہ ، میں بھی شہنشاہ

قوموں کی تقدیر وہ مرد درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

(ص ، ۱۶۷)

ایک اور نظم فقر سے متعلق یہ ہے :

مومن پہ گراں ہیں یہ شب و روز
دین و دولت قمار بازی

ناپید ہے بندۂ عمل مست
باقی ہے فقط نفس درازی

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جس فقر کی اصل ہے حجازی

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی

کنجشک و حمام کے لیے موت
ہے اس کا مقام شاہباری

روشن اس سے خرد کی آنکھیں
بے سرمۂ بوعلی و راری

حاصل اس کا شکوہ محمود
فطرت میں اگر نہ ہو ایازی

تیری دنیا کا یہ سرافیل
رکھتا نہیں ذوق بے نوازی

ہے اس کی نگاہ عالم آشوب
در پردہ تمام کارسازی

یہ فقر غیور جس نے پایا
بے تیغ و سناں ہے مرد غازی

مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری

اس اقتباس میں خاص طور پر اس فقر غیور کا ذکر کیا ہے جس کی اصل بقول اقبال حجازی اور اسلامی ہے ۔ اس وضاحت کی ضرورت یوں پیش آئی کہ فقر اور درویشی کی بعض شکلیں بعض اور مذہب اور مسالک میں بھی ملتی ہیں ۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ صوفیہ اپنے فقر کے مسلک میں عیسائیت سے متأثر ہوئے ہیں کہ عیسائیوں میں ایک طبقہ ایسا تھا جو ترک دنیا کرکے فقیر ہو جاتے تھے لیکن ان کے فقر کی اساس رہبانیت تھی اور اسلام میں رہبانیت

کے لیے کوئی گنجائش نہیں - قرآن حکیم میں جس انسان کے لیے کائنات کو مسخر بتایا گیا ہے اور بار بار جن نعمتوں کا ذکر کیا گیا ہے ، ایمان لانے والوں کو اُن نعمتوں سے متمتع ہونے کا حکم دیا گیا ہے - کھاؤ ، پیو ہاں اسراف بیجا نہ کرو اور نہ صرف دنیا اور جاہ طلبی کو اپنا مقصد حیات بنا لو - اسلامی اور صوفیہ کے نقطۂ نظر سے اصل درویشی محرومی اور کمزوری کا نام نہیں بلکہ اختیار اور قوت کا نام ہے :

عطا اسلاف کا سوزِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لایحزنوا کر

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے
اسے بازوئے حیدر رض بھی عطا کر

یہی حیدری فقر ہے جو اشعار بالا میں شاعر کے پیش نظر ہے چنانچہ جو اشعار پیش کیے جا چکے ہیں اُن میں بار بار حضرت علی رض کا ذکر اسی وجہ سے آیا ہے - یہی وضاحت ضرب کلیم میں ایک اور موقع پر ملتی ہے :

کہتا ہے زمانے سے یہ درویشِ جواں مرد
جاتا ہے جدھر بندۂ حق تو بھی ادھر جا

ہنگامے ہیں میرے تری طاقت سے زیادہ
بچتا ہوا بنگاہِ قلندر سے گزر جا

میں کشتی و ملاح کا محتاج نہ ہوں گا
چڑھتا ہوا دریا ہے اگر تو تو اُتر جا

توڑا نہیں جادو مری تکبیر نے تیرا ؟
ہے تجھ میں مکر جانے کی جرأت تو مکر جا

مہر و مہ و انجم کا محاسب ہے قلندر
ایام کا مرکب نہیں ، راکب ہے قلندر

(ص ۲۱)

یہ اختیار ، یہ طاقت ، حق شناسی ، حق گوئی اور حق پیمائی ، اسباب ظاہری کی قلت یا کثرت سے بے نیازی ، تکبیر اور ایمان کی قوت پر بھروسہ بھی صفات قلندر یا فقیر یا مرد درویش میں ملتی ہیں اور اس کا مقصد حریت اور آزادی ہے جس کی بناء پر اقبال نے قلندر کو ایام کا مرکب نہیں راکب بتایا ہے - یہ صفت اقبال کے یہاں اور اشعار میں بھی وضاحت سے ملتی ہے :

پانی پانی کر گئی مجھ کو قلندر کی یہ بات
جب جھکا دو غیر کے آگے نہ تن تیرا نہ من

اور ضرب کلیم میں فرماتے ہیں :

ازل سے فطرتِ احرار میں ہیں دوش بدوش
قلندری و قباپوشی و کلہداری

(ص ۴۳)

جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں عرض کیا ہے اقبال اپنے فقر کے تصور کو راہبانہ درویشی سے بالکل الگ سمجھتے ہیں :

کچھ اور چیز ہے شاید تری مسلمانی
تری نگاہ میں ہے ایک فقر و رہبانی

سکوں پرستیِ راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو
کہ ہے نہایتِ مومن خودی کی عریانی

وجود ضیرفیِ کائنات ہے اس کا
اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ فانی

اسی سے پوچھ کہ پیشِ نگاہ ہے جو کچھ
جہاں ہے تا کہ فقط رنگ و بو کی طغیانی

یہ فقر مردِ مسلماں نے کھو دیا جب سے
رہی نہ دولتِ سلمانی و سلیمانی

(ص ۵۱)

فقر کی یہ اصطلاح اور اس کا یہ صوفیانہ تصور اقبال کے کلام میں اس کثرت سے ملتا ہے کہ بیشمار اشعار آن کے مجموعہہائے کلام سے پیش کیے جا سکتے ہیں لیکن وضاحت کے لیے جو اشعار اوپر نقل ہوئے وہ کافی شہادت ہیں ۔ اقبال خود اپنی زندگی کو اسی اسلامی اور صوفیانہ قلندری اور درویشی کے سانچے میں ڈھالنا چاہتے تھے ۔ آن کو نہ اپنی شاعری پر ناز تھا ، نہ علم و حکمت اور فلسفہ پر ، نہ وہ اپنی سیاسی بصیرت پر ناز کرتے تھے ۔ وہ کیا تھے ؟ اس کا اندازہ آن کے آخری دو اشعار سے ہوتا ہے :

نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید

سرآمد روزگارِ این فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اقبال کے یہاں فقر و قلندری کے سلسلے میں اشعار کی کثرت خاص توجہ کی مستحق ہے ۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ عشقِ رسول ؐ جو ان کے یہاں ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے ، انھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فقر کی طرف بھی متوجہ کرتا

ہے ۔ اسرار خودی میں جو نعتیہ اشعار ہیں اُن میں بھی یہ پہلو نمایاں ہے ۔ صوفیہ کے نزدیک فقر کا اعلیٰ ترین مقام ذات رسول کریم ؐ میں ملتا ہے ۔ حضرت علی الہجویری نے حضرت جنیدؒ کا ایک قول نقل کیا ہے :[۳۶]

''جنیدؒ گوید التصوف مبنی علی ثمان خصال: السخاء و الرضا و الصبر والاشارة و الغربة و لبس الصوف و السیاحة و الفقر ۔ اما السخا فلابراہیم و اما الرضا فلاسحق و اما الصبر فلایوب و اما الاشارة فلزکریا و اما الغربة فلیحیلی و اما لبس الصوف فلموسلی، واما السیاحة فلعیسلی ، و اما الفقر فلمحمد صلوات اللہ علیہم اجمعین ۔ گفت بنائے تصوف بر ہشت خصلت است اقتدا بہشت پیغمبرؑ سخاوت بابراہیمؑ و آن چندان بود کہ پسر فدا کرد و برضا باسحاق کے بفرمان خدا رضا داد و بترک جان عزیز خود بگفت و بصبر بایوبؑ کہ اندر بلائے کرمان صبر کرد و باشارت بزکریاؑ کہ خداوند گفت اذ نادی ربہ نداء خفیاً و بغربت بیحیلی کہ اندر وطن خود غریب بود و اندر میان خویشان ازیشان بیگانہ و بسیاحت بعیسلی کہ اندر سیاحت خود چنان مجرد بود کہ جز کاسہ و شانۂ نداشت ، چون بدید کہ کسے بدو مشت آب میخورد کاسہ بینداخت ، و چون بدید کہ بانگشتان تخلیل می کرد شانہ بینداخت و بلبس صوف بموسیؑ کہ ہمہ جامہائے وے پشمین بود، و بفقر بمحمد علیہم السلام کہ خدائے عز و جل کلید ہمہ گنجہا روئے زمین بدو فرستاد و گفت محنت برخود منہ و ازین گنجہا خود را تجمل ساز ، گفت نخواہم بار خدایا مرا یک روز سیردار و دو روز گرسنہ و ایں اصول اندر معاملت سخت نیکوست ۔"

اگر غور کرکے دیکھا جائے تو آٹھ خصائل: سخا، رضا ، صبر ،

---

۳۶ ۔ کشف المحجوب ص ۲۵ ۔

اشارۃ ، غربت ، لباس صوف ، سیاحت اور فقر ، دراصل فقر کے ہی مختلف پہلو ہیں ۔ فقر ترک اختیاری کا نام ہے نہ کہ مجبوری کا اور اگر یہ ترک اختیاری ہوا تو سخا کا منبع ہے کہ صاحب اختیار اسباب ظاہری سے اپنی ذات کو آرام و آسائش پہنچانے کی بجائے اسے دوسروں کی خدمت کے لیے بخش دیتا ہے اور یہی سخاوت کا اعلیٰ مقام ہے اور یہی رضائے الٰہی کا مرتبہ کہ اسباب ظاہری موجود ہوں یا نہ ہوں فقیر ہر حال میں شکر گزار رہتا ہے اور راضی بہ رضائے الٰہی ۔ اسی طرح صبر کا اعلیٰ مقام بھی مقام فقر ہے کہ جو کچھ پیش آتا ہے اسے قبول کرتا اور سجدۂ شکر ادا کرتا ہے ۔ غربت جس کے معنی یہاں افلاس نہیں بلکہ ایک طرح کا تجرد ہے وہ بھی فقر سے ہی منسلک ہے کہ بندہ سوائے اپنے خالق کے کسی کو حاجت‌روا نہیں سمجھتا اور نہ کسی پر تکیہ کرتا ہے ۔ اللہ تعالیٰ کو اپنے لیے کافی جانتا ہے ۔ اس کی ایک مثال حضرت ابوبکر صدیقؓ کے یہاں ملتی ہے ۔ حضرت ابوبکرؓ کے متعلق صاحب کشف المحجوب کا قول دیکھیے :[۳۷]

۱ ۔ ''و صدیق اکبرؓ اندر حال تجرید جامۂ صوف پوشید ۔''

۲ ۔ شیخ الاسلام و بعد از انبیا بہترین انام کے خلیفۂ پیغمبرؐ بود، و امام و سید اہل تجرید و پیشوائے ارباب تفرید ، و از آفات نفسانی بعید ، ابوبکر بن عبداللہ بن عثمانؓ الصدیق رضی اللہ عنہ کے ویرا کرامات مشہور است و آیات و دلائل ظاہر اندر معاملات و حقائق و اندر باب تصوف طرفے از روزگار وے گفتہ شدہ است و مشائخ ویرا مقدمہ ارباب مشاہدت داشتہ اند ۔

۳ ۔ از وے می آید کہ گفت دارنا فانیة و احوالنا عاریة و انفاسنا معدودة و کسلنا موجودة ، سرائے ما گزرندہ است ،

---

۳۷ ۔ کشف المحجوب ص ۵۰ ۔

۳۸ ۔ ایضاً ص ۸۷ ۔

و احوال ما اندرو عاریت و نفسہاۓ ما بشمار ، و کاہلی ما ظاہر،
پس عمارت سرائۓ فانی از جہل باشد و اعتماد برحال عاریتی از
بلہ و دل بر انفاس معدود نہادن از غفلت و کاہلی را دین
خواندن از غبن کے آنچہ عاریت بود باز خواہند و آنچہ گزرندہ
بود نماند ، و آنچہ اندر عدد آید[۳۹] برسد و کاہلی را خود دارو
نیست ۔"

۴ ۔ نخست گفت دنیا برمن فراخ گردان، آنگاہ مرا از آفت آن نگاہ دار
و اندر تحت این رمزیست یعنی نخست دنیا بدہ تا شکر آن
بکنم ، آنگاہ توفیق آن دہ تا از برائۓ تو دست ازان بدارم و
روئۓ ازان بگردانم ، تا ہم درجۂ شکر و انفاق یافتہ باشم و
ہم مقام صبر و تا اندر فقر مضطر نباشم کے فقر مرا باختیار
باشد ۔"

۵ ۔ و ابوبکر صدیقؓ صاحب صحو بود آفت قبض دنیا بدید و
ثواب ترک آن معلوم کرد دست ازان بداشت تا پیغمبرؐ گفت
عیال را چہ ماندی ، گفت خدائے و رسول وے ۔[۴۰]

۶ ۔ ان الصفا صفة الصدیقؓ ، ان اردت صوفیا علی التحقیق ، از
انچ صفا را اصلی و فرعی است ، اصلش انقطاع دل است از
اغیار ، و فرعش خلو دست از دنیاء غدار ، و این ہر دو صفت
صدیق اکبرؓ است ۔

اس کے بعد ہجویری نے تفصیل سے اصل انقطاع کے سلسلے میں
لکھا ہے کہ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی تو اصحابؓ
نہایت شکستہ دل تھے اور حضرت عمرؓ تلوار ہاتھ میں لیے پھرتے
تھے کہ جو شخص یہ کہے گا کہ محمدؐ نے وفات پائی اس کا سر اڑا

۳۹ ۔ ایضاً ۹ے ۔
۴۰ ۔ ایضاً ص ۲۸۹ ۔

دوں گا - حضرت ابوبکر صدیقؓ باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ لوگو جن کا معبود محمدؐ تھا سن لو کہ محمدؐ رخصت ہوئے اور جو خدائے محمدؐ کی پرستش کرتے ہیں وہ زندہ ہے اور ہرگز اسے موت نہ آئے گی - جو شخص فانی پر دل لگاتا ہے فانی فنا ہو جاتا ہے اور جو حضرت باقی سے وابستہ ہوتا ہے نفس فنا ہو جائے تو وہ قائم بہ بقا ہو جاتا ہے - اس کے بعد صفائے فرعی کا ذکر کرتے ہوئے خلو دست از دنیاء غدار ، کی وضاحت فرماتے ہیں :

''اما خلو دست از دنیاے غدار آن بود کے ہرچہ داشت ار مال و منال و مآل جملہ بداد و کلیمی در پوشیمہ ، بہ نزدیک پیغمبرؐ آمد ، پیغمبرؐ ویرا گفت ما خلفت لعیالک فقال اللہ و رسولہ مرعیالان خود را چہ باز گذاشتی از مال خود ، گفت دو خزینہ بے نہایت و دو گنج بے غایت گفتا چہ چیز ، گفت یکے محبت خدائے تعالیٰ و دیگر متابعت رسولش ، چون دل از تعلق صفو دنیا آزاد گشت ، دست از ندر آن خالی گردانید[۳۱] و این جملہ صفت صوفی صادق بود و انکار این جملہ انکار حق و مکابرۂ عیاں بود -''

اس واقعہ کو علامہ اقبال نے بانگ درا میں اس طرح نظم کیا ہے :[۳۲]

اک دن رسول پاکؐ نے اصحابؓ سے کہا
دیں مال راہ حق میں جو ہوں تم میں مالدار

ارشاد سن کے فرط طرب سے عمرؓ اُٹھے
اس روز ان کے پاس تھے درہم کئی ہزار

---

۳۱ - ایضاً ص ۳۵-۳۶-۳۷ -

۳۲ - بانگ درا ، ص ۲۵۰ -

دل میں یہ کہہ رہے تھے کہ صدیقؓ سے ضرور
بڑھ کر رکھے گا آج قدم میرا راہوار

لائے غرض کہ مالِ رسولِ امیںؐ کے پاس
ایثار کی ہے دست نگر ابتدائے کار

پوچھا حضورِ سرورِ عالمؐ نے اے عمرؓ
اے وہ کہ جوشِ حق سے ترے دل کو ہے قرار

رکھا ہے کچھ عیال کی خاطر بھی تو نے کیا
مسلم ہے اپنے خویش و اقارب کا حق گزار

کی عرض نصف مال ہے فرزند و زن کا حق
باقی جو ہے وہ ملتِ بیضا پہ ہے نثار

اتنے میں وہ رفیقِ نبوت بھی آ گیا
جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

لے آیا اپنے ساتھ وہ مردِ وفا سرشت
ہر چیز جس سے چشمِ جہاں میں ہو اعتبار

ملکِ یمین و درہم و دینار و رخت و جنس
اسپِ قمر سم و شتر و قاطر و حمار

بولے حضورؐ چاہیے فکرِ عیال بھی
کہنے لگا وہ عشق و محبت کا رازدار

اے تجھ سے دیدۂ مہ و انجم فروغ گیر
اے تیری ذات باعثِ تکوینِ روزگار

پروانے کو چراغ ہے بلبل کو پھول بس
صدیقؓ کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

ظاہر ہے یہ صورت فقر اختیاری کی ہے جسے صوفیہ نے غنا کہا ہے اور درحقیقت جس نے اس طرح انفاق فی سبیل اللہ کو اپنا مسلک بنایا اس نے خدا اور اس کے رسول ؐ پر توکل کیا اور اس کی مثالیں صوفیہ کی تعلیمات اور ان کے کردار میں جا بجا ملتی ہیں - عہد رسالت مآب ؐ، دور صحابہ ؓ، تابعین ؒ اور تبع تابعین ؒ سے لے کر عصر حاضر تک تاریخ اسلام اس قسم کے واقعات سے بھری پڑی ہے -

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے یہ صوفیہ کا فقر اسلامی فقر ہے جو رہبانیت ، عیسائیت یا بدھ مت کے فقر سے مختلف ہے - اس کی ایک نمایاں خصوصیت جس کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے یہ ہے کہ یہ فقر غیور ہے جو اسے گدائی اور طلب سے ممتاز و ممیز کرتا ہے - اقبال کے کلام میں اس غیرت سے متعلق بکثرت اشعار ملتے ہیں - مثلاً ، بانگ درا میں ہی ایک نظم کا عنوان ہے : خطاب بہ جوانان اسلام :[۴۳]

کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے
وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

تجھے اس قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں
کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا

تمدن آفریں ، خلاقِ آئینِ جہانداری
وہ صحرائے عرب یعنی شتربانوں کا گہوارا

سماں الفقر فخری کا رہا شانِ امارت میں
بآب و رنگ و خال و خط چہ حاجت روئے زیبا را

گدائی میں بھی وہ اللہ والے تھے غیور اتنے
کہ منعم کو گدا کے ڈر سے بخشش کا نہ تھا یارا

---

۴۳ - ایضاً ص ۱۹۸ -

اور اس قسم کی ایک مثال خود اقبال کی اپنی زندگی میں ملتی ہے۔ ارمغانِ حجاز میں ایک نظم کا عنوان ہے: "سر اکبر حیدری صدر اعظم حیدرآباد دکن کے نام"۔[۴۴] یہ اس نوٹ کے ساتھ شائع ہوئی ہے:

"یوم اقبال کے موقع پر توشہ خانہ حضور نظام کی طرف سے جو صاحب صدر اعظم کے ماتحت ہے، ایک ہزار روپیہ کا چیک بطور واضع موصول ہونے پر۔"

تھا یہ اللہ کا فرماں کہ شکوہِ پرویز
دو قلندر کو کہ ہیں اس میں ملوکانہ صفات

مجھ سے فرمایا کہ لے اور شہنشاہی کر
حسنِ تدبیر سے دے آنی و فانی کو ثبات

میں تو اس بار امانت کو اٹھاتا سرِ دوش
کامِ درویش میں ہر تلخ ہے مانندِ نبات

غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول
جب کہا اس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات

* * *

اسی مجموعے سے اس فقر غیور کے بارے میں بعض اور اشعار دیکھیے:

مسلماں آں فقیرے کج کلاہے
رمید از سینۂ او سوزِ آہے

دلش نالد! چرا نالد؟ نداند
نگاہے یا رسول اللہ نگاہے

حقِ آں دہ کہ مسکین و اسیر است
فقیر و غیرتِ او دیر میر است

۴۴۔ ارمغان حجاز، طبع چہارم مئی ۱۹۴۸ لاہور، ص ۲۷۷-۲۷۸۔

بروے او درِ میخانہ بستند
درین کشور مسلمان تشنہ میراست

مسلمان شرمسار از بے کلاہی است
کہ دینش مردہ فقرش خانقاہی است

تو دانی در جہان میراثِ ما چیست
گلیمے از قماشِ پادشاہی است

(ص ، ۴۷)

دگرگوں کرد لادینی جہان را
ز آثارِ بدن گفتند جان را

ازان فقرے کہ با صدیق رضؓ دادی
بشورے آور این آسودہ جان را

(ص ، ۴۹)

ز سوزِ این فقیرِ رہ نشینے
بدہ او را ضمیرِ آتشینے

دلش را روشن و پایندہ گردان
ز امیدے کہ زاید از یقینے

(ص ، ۵۰)

غریبے دردمندے بےنوازے
ز سوزِ نغمۂ خود در گدازے

تو می‌دانی چہ می‌جوید چہ خواہد
دلے از ہر دو عالم بےنیازے

(ص ، ٦۱)

فقیرم از تو خواہم ہرچہ خواہم
دلِ کوہے خراش از برگِ کاہم

مرا درسِ حکیمان دردِ سر داد
کہ من پروردۂ فیضِ نگاہم

بدہ او را جوانِ پاکبازے
سرورش از شرابِ خانہ سازے

قوی بازوے او مانندِ حیدرؓ
دلِ او از دوگیتی بےنیازے

(ص ، ۷۲)

تو سلطانِ حجازی من فقیرم
ولے در کشورِ معنی امیرم

جہانے کو ز تخم لا الٰہ است
بیا بنگر بآغوشِ ضمیرم

(ص ، ۸۴)

بباغان عندلیبے خوش صفیرے
براغان جرہ بازے زود گیرے

امیرِ او بہ سلطانی فقیرے
فقیرِ او بہ درویشی امیرے

(ص ، ۹۹)

تو اے بادِ بیابان از عرب خیز
ز نیلِ مصریان موجے برانگیز

بگو فاروق را پیغامِ فاروق
کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز

(ص ، ۱۰۹)

خلافت ، فقر با تاج و سریر است
زہے دولت کہ پایان ناپذیر است

جوان بخت آمدہ از دستِ آن فقر
کہ بے او پادشاہی زود میر است

(ص ، ۱۱۰)

عرب را حق دلیلِ کاروان کرد
کہ او با فقر خود را امتحان کرد

اگر فقرِ تہی دستان غیور است
جہانے را تہ و بالا توان کرد

(ص ، ۱۲۰)

ہنوز اندر جہان آدم غلام است
نظامش خام و کارش نا تمام است

غلامِ فقر آن گیتی پناہم
کہ در دینش ملوکیت حرام است

(ص ، ۱۲۷)

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیری
کہ فقرِ خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

(ص ، ۲۶۲)

* * *

بانگ درا سے ارمغان حجاز اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق تک اقبال کے کلام کے مختلف مجموعوں کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقر و قلندری کے جو مضامین ابتدائی دور میں خال خال نظر آتے تھے آخر دور میں ان کی بار بار تکرار ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک فکر حکیمانہ کی بجائے طریق قلندرانہ ہی سے کشود کار ہو سکتی ہے - یہ وہی نتیجہ ہے جس پر امام غزالی بھی پہنچے تھے - قرآن حکیم ، احادیث نبوی ، سیرت رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) ، سیرت صحابہ اور اکابر صوفیہ کی حیات و اقوال سے آن پر اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ انسان کامل کا نمونہ رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات گرامی ہے اور آپ کی تقلید انسانیت کی تکمیل کی ضمانت ہے - آپ کی زندگی سے معرفت الٰہی کا سبق ملتا ہے اور خودی کے ارتقا کے امکانات کا اندازہ ہو جاتا ہے - معراج مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے آن پر یہ راز منکشف ہوتا ہے کہ گردوں بھی انسان کامل کے قدموں میں خاک راہ ہے - ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں - اس راہ نوردی میں قیصر و کسریٰ کی امارت نہیں ایک بادیہ نشین کی شان فقر کی کارفرمائی نظر آتی ہے - صوفیۂ کرام کی تعلیمات اور آن کے اقوال سے بھی اسی زندگی کی تائید ہوتی ہے - اس پر ہم نے تفصیل سے ایک الگ باب میں بحث کی ہے اور جن صوفیہ کا ذکر اقبال کے ہاں ملتا ہے اور ان کی زندگی کے جس پہلو نے اقبال کو متوجہ یا متاثر کیا ہے اس کا جائزہ لیا گیا ہے - مثنوی ، پس چہ باید کرد[۴] میں جو آن کے دور آخر

۴ - اشاعت اول ، ۱۹۳۶ء -

(طبع ۱۹۳۶ء وفات اپریل ۱۹۳۸ء) کی یادگار ہے خاصی تشریح اور تفصیل سے اس موضوع پر اظہار خیال کیا ہے۔

عقل کے خطرات ، خدشات اس کی نارسائی اور محرومی اور اس کے مقابلہ میں مومن کے جذب و جنون کی اہمیت کا اندازہ آغاز مثنوی سے ہوتا ہے : عنوان ہے: بخوانندۂ کتاب :

سپاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است

زمانہ ہیچ نداند حقیقت او را
جنون قباست کہ موزوں بقامت خرد است

بآں مقام رسیدم چو در برش کردم
طواف بام و در من سعادت خرد است

گماں مبر کہ خرد را حساب و میزان نیست
نگاہ بندۂ مومن قیامت خرد است

(ص ، ۴)

اس مثنوی کے لیے ہدایت پھر ایک مرتبہ پیر رومی کی طرف سے ملتی ہے :

پیر رومی مرشد روشن ضمیر
کاروان عشق و مستی را امیر

منزلش برتر ز ماہ و آفتاب
خیمہ را از کہکشاں سازد طناب

نور قرآن درمیان سینہ‌اش
جام جم شرمندہ از آئینہ‌اش

از نئے آن نےنواز پاک زاد
باز شورے در نہاد من فتاد

* * *

گفت جانہا محرم اسرار شد
خاور از خواب گران بیدار شد

جذبہہائے تازہ او را دادہاند
بندہائے کہنہ را بکشادہاند

جز تو اے دانائے اسرار فرنگ
کس نکو ننشت در نار فرنگ

باش مانند خلیل اللہ مست
ہر کہن بتخانہ را باید شکست

اس مثنوی کے دیگر مضامین سے بحث متعلقہ عنوانات کے تحت ملے گی
یہاں فقر سے متعلق بعض اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں :[۴۶]

چیست فقر اے بندگان آب و گل
یک نگاہ راہ بین یک زندہ دل

فقر کار خویش را سنجیدن است
بر دو حرف لا الہ پیچیدن است

فقر خیبر گیر* با نان شعیر
بستۂ فتراک او سلطان و میر

فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضا ست
ما امینیم این متاع مصطفیٰ ست

---

۴۶ - ایضاً ص ۲۳ -
*اشارہ حضرت علیؓ کی طرف جو فاتح خیبر ہیں -

فقر بر کروبیان شبخون زند
بر نوامیسِ جہان شبخون زند

بر مقامِ دیگر اندازد ترا
از زجاجِ الماس می‌سازد ترا

برگ و سازِ او ز قرآنِ عظیم
مردِ درویشے نہ گنجد در گلیم

گرچہ اندر بزم کم گوید سخن
یک دمِ او گرمیٔ صد انجمن

بے پران را ذوقِ پروازے دھد
پشہ را تمکینِ شہبازے دھد

با سلاطین درفتد مردِ فقیر
از شکوہِ بوریا لرزد سریر

از جنون می‌افکند ہوئے بہ شہر
وارہاند خلق را از جبر و قہر

می‌نگیرد جز بآن صحرا مقام
کاندرو شاہین گریزد از حمام

قلبِ او را قوت از جذب و سلوک
پیشِ سلطان نعرۂ او لاملوک

آتشِ ما سوزناک از خاکِ او
شعلہ ترسد از خس و خاشاکِ او

برنیفتد ملتے اندر نبرد
تا درو باقیست یک درویشِ مرد

آبروئے ما ز استغنائے اوست
سوزِ ما از شوقِ بےپروائے اوست

خویشتن را اندر این آئینہ بین
تا ترا بخشند سلطانِ مبین

حکمتِ دین دل‌نوازی ہائے فقر
قوتِ دین بے نیازی‌ہائے فقر

اس اقتباس میں علامہ اقبال نے اس فقر کی حسب ذیل خصوصیات بتائی ہیں :

۱ - یک نگاہِ راہ بین ، یک زندہ دل
۲ - پیچیدن بر دو حرفِ لا الہ
۳ - خیبر گیر با نان شعیر
۴ - ذوق و شوق و تسلیم و رضا
۵ - وارہاند خلق را از جبر و قہر
۶ - طلب او را قوت از جذب و سلوک
۷ - استغنا ، بے نیازی
۸ - دل نوازی

یہ تمام صفات اسی صوفیانہ درویشی کی ہیں جن کا سراغ مسلمان صوفیہ میں ملتا ہے اور اس دور سے جب تصوف کی اصطلاح بھی نہ تھی ، جیسا کہ علی الہجویری نے لکھا ہے کہ ایک زمانہ تھا کہ تصوف ایک عمل تھا بے نام اور اپنے زمانے کو کہا ہے اس میں ایک نام ہے بے عمل - زوال کے اس مسئلے پر الگ بحث کرنے کی ضرورت ہے -

گرچہ اندر بزم کم گوید سخن
یک دمِ او گرمیٔ صد انجمن[۴۷]

بے پران را ذوق پروازے دہد
پشہ را تمکین شہبازے دہد

با سلاطین درفتد مرد فقیر
از شکوہِ بوریا لرزد سریر[۴۸]

---

۴۷ - صوفیائے کرام نے کم کھانے ، کم بولنے اور کم سونے کی ہمیشہ تلقین کی ہے - اقبال کا یہ شعر بھی اسی تعلیم کا ترجمان ہے :

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہر قارون ہے لغت ہائے حجازی کا

صاحب کشف المحجوب فرماتے ہیں :

''چنانک جوف را از طعام و شراب نگاہ داری ، باید کہ چشم را از نظارۂ حرام و شہوت و گوش را از استماع لہو و غیبت و زبان را از گفتن لغو و آفت و تن را از متابعت دنیا و مخالفت شرع نگاہ داری ، آنگاہ این روزہ بود -'' (کشف المحجوب ، ص ، ۴۱۴)

۴۸ - اقبال نے اسرار خودی (ص ۷۲) میں ایک واقعہ حضرت بو علی قلندر کا نقل کیا ہے کہ ان کا ایک مرید اور پیش‌دست بازار گیا - اس وقت عامل شہر کی سواری گزر رہی تھی ، غلام اور چوب دار اس کے ساتھ تھے - انھوں نے اس درویش کو للکارا کہ راستے سے ہٹ جاؤ ، وہ اپنے حال میں مست تھا ، سنا یا نہ سنا ، چوب دار ''مستِ جامِ استکبار'' نے اس کے سر پر ایک ڈنڈا مارا ، فقیر اسی زخمی حالت میں بو علی قلندر کی خدمت میں پہنچا :

در حضورِ بو علی فریاد کرد
اشک از زندانِ چشم آزاد کرد

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس فقر غیور ، اسلامی یا صوفیانہ فقر کی بعض اور خصوصیات بھی اقبال کے کلام میں واضح کی گئی ہیں - مثلاً جاوید نامہ میں یہ

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

صورتِ برقے کہ بر کہسار ریخت
شیخ سیلِ آتش از گفتار ریخت

از رگ جان آتش دیگر کشود
با دبیرے خویش ارشادے نمود

خامہ را برگیر و فرمانے نویس !
از فقیرے سوئے سلطانے نویس

بندہ ام را عاملت بر سر زدہ است
بر متاعِ جانِ خود اخگر زدہ است

باز گیر این عاملِ بد گوہرے
ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے

نامۂ آن بندۂ حق دستگاہ
لرزہ ہا انداخت در اندام شاہ

پیکرش سرمایۂ آلام گشت
زرد مثلِ آفتاب شام گشت

بہرِ عامل حلقۂ زنجیر جست
از قلندر عفوِ این تقصیر جست

خسروِ شیرین زبان رنگین بیان
نغمہائش از ضمیرِ کن فکان

فطرتش روشن مثالِ ماہتاب
گشت از بہرِ سفارت انتخاب

چنگ را پیشِ قلندر چون نواخت
از نوائے شیشۂ جانش گداخت

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اشعار دیکھیے :

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست
آن جوان مردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیان
لی مع اللہ باز خوان از عین جان

یہ وہی مسئلہ قرب و معیت الٰہی کا ہے جس کا سراغ صوفیہ کے یہاں ملتا ہے اور صوفیہ جس کی بنیاد قرآن حکیم کی آیات اور احادیث نبوی پر رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان اشعار میں جس حدیث شریف کی طرف اشارہ ہے اس کے سلسلے میں حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں :[۴۹]

''کما قال عم لی مع اللہ وقت لا یسع معی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل ، مرا با خداوند تعالیٰ وقتیست کے اندر نگنجد اندران ہیچ ملک مقرب و نہ پیغامبر مرسل ۔''

اس کی تشریح اس سے پہلے کرتے ہوئے ہجویری فرماتے ہیں :[۵۰]
''و این صفت پیغمبر است (صلی اللہ علیہ و سلم) کے اندر شب

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

شوکتے کو پختہ چون کہسار بود
قیمت یک لغمۂ گفتار بود

نیشتر بر قلبِ درویشان مزن
خویش را در آتش سوزان مزن

(ص ، ۲۷-۲۸-۲۹)

۴۹ ۔ کشف المحجوب ، ص ۳۶۵ ۔
۵۰ ۔ ایضاً ، ص ، ۳۶۴ ۔

معراج و را بمقام قرب رسانیدند و مقام را مسافت بود اما قرب
بے مسافت بود۔"

قرب و معیت الٰہی کا یہ مسئلہ نہایت نازک اور اختلافی ہے۔
صوفیہ نے اس پر اپنے نقطہ سے اور علما نے اپنے زاویہ سے بحث کی
ہے۔ مثلاً ایک واقعہ حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا ہے۔ علامہ نے
اپنے خطبات میں معراج نبوی کے سلسلے میں حضرت عبدالقدوس
گنگوہی کا یہ قول نقل کیا ہے :

"محمد مصطفٰی در قاب قوسین او ادنٰی رفت و باز گردید ،
و اللہ ما باز نہ گردیم۔"

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ یہ ایک
بہت بڑے صوفی مسلمان ولی اللہ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی
رحمۃ اللہ علیہ کا قول ہے : صوفیانہ ادب کے سارے سرمائے میں
شاید ہی کوئی اور مثال مل سکے جہاں ایک مختصر سے جملے میں
نبی اور ولی کے نفسیاتی فرق کو اس درجہ صاف اور واضح طریقے پر
بیان کیا گیا ہو۔

تفصیل اس کی یہ ہے :[۵۱]

"لطائف قدوسی میں ہے کہ ایک دفعہ میر یونس علی بیگ
حضرت شیخ کی ملاقات کے لیے حاضر ہوئے ، دیکھا کہ آپ پر
سرمستی کی کیفیت طاری ہے۔ اس حالت کو دیکھ کر
انھوں نے حضرت شیخ سے ساز بجانے کی اجازت طلب کی ،
ساز کا بجنا تھا کہ حضرت شیخ پر محویت اور بیخودی کی

۵۱۔ اعجاز الحق قدوسی ، شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ،
اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ ، کراچی ، طبع اول ، ۱۹۶۱ء ،
ص ، ۳۲۷ - ۳۲۸ -

کیفیت اس درجہ طاری ہوئی کہ آپ کو کسی چیز کا شعور نہ رہا ۔ اس وقت شیخ فرید دانشمند تھانیسری بھی حاضر تھے۔ اسی عالم سرمستی میں حضرت شیخ کی زبان سے کچھ کلمات شطحیات نکلے۔ آپ نے فرمایا کہ : ''محمد مصطفیٰ ؐ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید ، و اللہ ما باز نہ گردیم ۔'' پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد اسی حالت میں اپنے اس قول کی توجیہہ کرتے ہوئے فرمایا کہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم عہدہ دار و لنگردار تھے اس لیے آپ واپس تشریف لے آئے اور ہم جان باختہ و جہاں تاختہ کیسے لوٹ سکتے تھے ۔* شیخ کا اشارہ عہدہ داری و لنگرداری سے عہدۂ نبوت و رسالت کی طرف تھا اور لنگر سے مراد آپ کی وہ دعوت عامہ تھی جس کے لیے آنحضرت (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) کو مبعوث فرمایا گیا ۔ پھر آپ نے اسی کیف و سرمستی کے عالم میں فرمایا کہ خدا ہی جانتا ہے ہم کہاں ہیں ۔ پھر آپ نے بعض اسی قسم کے اور کلمے بھی فرمائے ۔''

اقبال کے یہاں معراج نبوی کی حقیقت پر بہت سے اشعار موجود ہیں جو انسان کامل کی رسائی کی ایک منزل کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ اس کے بعد کی منزل کے بیان میں اقبال خاموش ہو جاتے ہیں ۔ بال جبریل میں ساقی نامہ کے ان اشعار کا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے :[۵۲]

یہ عالم یہ بتخانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

---

*علامہ اقبال نے بھی صوفی اور نبی کے اس مشاہدے کے فرق کو اسی طرح واضح کیا ہے ۔ بحث آگے آتی ہے ۔

۵۲ ۔ بال جبریل ، ص ۱۲۸ ۔

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں
مسافر! یہ تیرا نشیمن نہیں

تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر
طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر

- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - -

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ گفتار زنگ

فروزاں ہے سینہ میں شمعِ نفس
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم

اور یہ متفرق اشعار :

تو ہے محیطِ بیکراں ، میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بیکنار کر

* * *

میں نونیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولٰی
کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

(ص ۱۳)

بے حجابی سے تری ٹوٹا نگاہوں کا طلسم
اک ادائے نیلگوں کو آسماں سمجھا تھا میں
(ص ، ۱۸)

ظاہر ہے اقبال کے اس قسم کے اشعار سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا کہ وہ بعض نامنہاد صوفیہ کی طرح حلول کے قائل تھے یا وحدت وجود کے اس مسلک کی تائید کرتے تھے جہاں عبد و معبود کی تفریق باقی نہیں رہتی - البتہ وحدت شہود کے اس نظریے سے وہ بہت قریب آ جاتے ہیں جو حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کا مسلک ہے - اس کے بارے میں ہم تفصیل سے آگے چل کر بحث کریں گے - رہا بعض صوفیا کے یہاں جذب و مستی کے عالم میں ایسے کلمات شطحیات جن سے قرب و معیت الٰہی کی بعض صورتوں کا اظہار ہوتا ہے تو یہ ایک خاص عالم کی باتیں ہیں - خود صوفیہ نے ان کی تلقین نہیں کی ہے اور نہ ان کو عوام کے لیے عام کیا ہے - حالت صحو اور حالت سکر الگ الگ ہے مثلاً حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا یہ فرمانا "وقتے کہ موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام با حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ تکلم کردہ بود ما نیز حاضر بودیم -"[۵۳] یا یہ فرمانا کہ نادانوں نے منصور حلاج کو سولی پر چڑھایا اور مار ڈالا ، اگر میں اس وقت وہاں موجود ہوتا تو اس کو ہرگز قتل نہ ہونے دیتا"- اس قسم کے بیانات کے بارے میں حضرت عبدالقدوس گنگوہی کا یہ قول سامنے رکھیے :[۵۴]

"و بعضے از اہل ظاہر شطحیات گویند ، بدان معنی کہ خلاف ظاہر ست ، چنانچہ لیس فی الدارین غیراللہ ، و اناالحق و سبحانی ما اعظم شانی رد آن جائز نیست کہ اقوال اہل حق و اہل سنت و جماعت اند ، و قبول آن لازم نیست کہ معصوم نیند ، روا باشد

---

۵۳ - بحوالہ اعجاز الحق قدوسی ، محولہ بالا ، ص ۳۲۲ -
۵۴ - ایضاً ، ص ۳۲۹ - ۳۳۰ -

کہ لغزیدہ باشند ، انبیا معصوم اند ، اقوالِ ایشان را شطحیات نہ گویند و مجمل و متشابہ خوانند ۔''

اقبال کے مسلک فقر میں ایک اہم مسئلہ فقر کے مثبت پہلو کا ہے ۔ عام طور پر فقر کو عالم اسباب کی کشمکش سے فرار کی ایک صورت سمجھا جاتا ہے اور یہ ایک قسم کی کمزوری اور ضعف ہے جو انفرادی سطح پر فرد کے لیے اور اجتماعی سطح پر قوم کے لیے مفید ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس سے قویٰ اور ارادہ دونوں میں ضعف آ جاتا ہے اور فرد یا قوم یا جماعت عملی اعتبار سے تنازع للبقا اور ارتقا کی جد و جہد اور کشمکش حیات میں مثبت کردار ادا نہیں کر سکتی ، اس لیے اقبال نے جن کا پورا فلسفۂ زندگی ہی حرکت ، عمل اور جد و جہد کی تفسیر ہے ایسے فقر کے قائل ہیں جو کشمکش حیات میں انسان کو مردانہ وار مقابلہ کے قابل بناتا ہے ۔ یہ اشعار دیکھیے :

تیری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے تھے
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ
(بال جبریل ص ، ۵۵)

میری میں فقیری میں شاہی میں غلامی میں
کچھ کام نہیں بنتا ، بے جرأتِ رندانہ
(ص ، ٦٨)

اک فقر ہے شبیری ، اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی ، سرمایۂ شبیری
(ص ، ١٦٠)

دارا و سکندر سے وہ مردِ فقیر اولیٰ
ہو جس کی فقیری میں بوئے اسد اللٰہی

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی
خونِ دل شیراں ہو جس فقر کی دستاویز

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز

(بال جبریل ص ، ۲٦)

نہ فقر کے لیے موزوں نہ سلطنت کے لیے
وہ قوم جس نے گنوایا متاعِ تیموری

(ص ، ۴۲)

دلِ بیدار فاروقی دلِ بیدار کراری
مسِ آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

(ص ، ۳۷)

بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن
اس زمانے میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے

(ص ، ۱٦۴)

امارت کیا شکوہِ خسروی بھی ہو تو حاصل کیا
نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی

(ص ، ۱۲۰)

ہے فکر مجھے مصرعۂ ثانی کی زیادہ
اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار

(ضرب کلیم ، ۲۷)

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالدِ جانباز ہے یا حیدرِ کرار

(ص ، ۲۷)

حاجت سے مجبور مردانِ آزاد
کرتی ہے حاجت شیروں کو روباہ

محرم خودی سے جس دم ہوا فقر
تو بھی شہنشاہ میں بھی شہنشاہ

قوموں کی تقدیر وہ مردِ درویش
جس نے نہ ڈھونڈی سلطاں کی درگاہ

(ضرب کلیم ص ۰ ۱۶۷)

مردِ فقیر آتش است ، میری و قیصری خس است
فال و فرِ ملوک را حرفِ برہنہ بس است

دبدبۂ قلندری ، طنطنۂ سکندری
آن ہمہ جذبۂ کلیم ، این ہمہ سحرِ سامری

آن بہ نگاہ می کشد ، این بہ سپاہ می کشد
آن ہمہ صلح و آشتی ، این ہمہ جنگ و داوری

ہر دو جہانکشاستند ، ہر دو دوام خواستند
این بہ دلیلِ قاہری ، آن بہ دلیلِ دلبری

ضربِ قلندری بیار ، سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن ، رونقِ ساحری شکن

(جاوید نامہ ص ، ۲۸)

عطا اسلاف کا سوزِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لایحزنوا کر

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے
اسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

ان اشعار میں جس فقر کا ذکر ہے وہ سد سکندری شکن ہے۔ میری و قیصری کے لیے یہ آتش ہے۔ سحر سامری کے لیے دبدبۂ قلندری جذبۂ کلیم ہے۔ اس کی نگاہ سے سینوں میں دل کانپتے ہیں۔ ان تمام صفات کے سلسلے میں علامہ اقبال نے بار بار حضرت علیؓ کا ذکر کیا ہے جنھیں اسد اللہ یعنی اللہ کا شیر کہا جاتا ہے، جو خیبر شکن کہلاتے ہیں۔ جو نانِ جویں پر صابر و شاکر تھے لیکن جن کی شمشیر ذوالفقار سے باطل کی قوتیں سرنگوں ہو جاتی تھیں، فتح اور نصرت جن کے قدم چومتی تھی۔ ان کی منقبت میں اسرار خودی میں یہ اشعار موجود ہیں۔ نیابت الٰہی کے مرتبہ کا ذکر کرنے کے فوراً بعد یہ عنوان ہے: "در شرح اسرار اسمائے علی مرتضیٰ۔"

مسلمِ اول شہِ مردان علیؓ
عشق را سرمایۂ ایمان علیؓ

از ولائے دودمانش زندہ ام
در جہان مثلِ گہر تابندہ ام

نرگسم وارفتۂ نظارہ ام
در خیابانش چو بو آوارہ ام

زمزم ار جوشد ز خاکِ من ازو ست
مے اگر ریزد ز تاکِ من ازو ست

خاکم و از مہرِ او آئینہ ام
می‌توان دیدن نوا در سینہ ام

از رخِ او فال پیغمبر گرفت
ملتِ حق از شکوہش فر گرفت

قوت دین مبین فرمودہ اش
کائنات آئین پذیر از دودہ اش

مرسل حق کرد نامش بوتراب
حق ید اللہ خواند در ام الکتاب*

ہر کہ دانائے رموز زندگیست
سر اسمائے علی داند کہ چیست

خاک تاریکے کہ نام او تن است
عقل از بیداد او در شیون است

فکر گردون رس زمین پیما ازو
چشم کور و گوش نا شنوا ازو

از ہوس تیغ دو رو** دارد بدست
رہروان را دل برین رہزن شکست

شیر حق*** این خاک را تسخیر کرد
این گل تاریک را اکسیر کرد

مرتضلی کز تیغ او حق روشن است
بو تراب**** از فتح اقلیم تن است

---

*قرآن میں حضرت علیؓ کا یہ خطاب نہیں ہے ، البتہ ایک آیت ہے ۔

**حضرت علیؓ کی تلوار کا نام ذوالفقار ہے ۔

***شیر حق یعنی اسد اللہ حضرت علیؓ کا لقب ۔

****اشارہ حدیث شریف کی طرف جس میں رسول اللہ ؐ نے حضرت علیؓ کو ابوتراب فرمایا اور یہ آپ کی کنیت ہوئی ۔ بخاری شریف جلد اول ، ص ۵۲۵ ۔

مردِ کشورگیر از کراری است
گوہرش را آبرو خودداری است

ہر کہ در آفاق گردد بوتراب
باز گرداند ز مغرب آفتاب*

ہر کہ زین بر مرکبِ تن تنگ بست
چون نگین بر خاتمِ دولت نشست

زیرِ پاش اینجا شکوہِ خیبر است**
دستِ او آنجا قسیم کوثر است***

از خودآگاہی یداللّٰہی کند
از یداللّٰہی شہنشاہی کند

ذاتِ او دروازۂ شہرِ علوم
زیرِ فرمانش حجاز و چین و روم

---

*اشارۂ معجزۂ رجعت خورشید ، اس کی موافقت اور مخالفت دونوں میں اقوال موجود ہیں ۔ اکثر نے اسے وضعی بتایا ہے ۔

**حدیث میں ہے کہ غزوہ خیبر کے موقع پر رسول خدا ؐ نے فرمایا کہ آج میں جھنڈا اس شخص کے ہاتھ میں دوں گا جس کے ہاتھ پر فتح خیبر ہے اور آپ ؐ نے یہ جھنڈا حضرت علیؓ کو بخشا ۔ آپؓ بڑی دلیری سے لڑے اور فتح پائی ۔ اقبال نے شکوہ میں بھی اسی کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

***حضرت ابو سعید خدری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم فرماتے تھے کہ حضرت علیؓ میں پانچ خصوصیات ہیں ۔ ۔ ۔ ۔ ان میں تیسری یہ ہے کہ وہ میرے حوض کے کنارے کھڑے ہوں گے اور میری امت میں جس کو پہچانتے ہوں گے اسے پلائیں گے ۔ (بحوالہ حج المطالب ص ۶۷) ۔

حکمران باید شدن بر خاکِ خویش
تا مئے روشن خوری از تاکِ خویش

خاک گشتن مذہبِ پروانگی است
خاک را اب شو کہ این مردانگی است*

اس کے بعد اقبال تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ زندگی اصلاً قوت کے اظہار کا نام ہے - مضمون حیات عمل میں پوشیدہ ہے - جو شخص نامساعد حالات میں زمانہ با تو نہ سازد تو با زمانہ ساز کی مصلحت پر عمل کرتا ہے ، وہ گویا میدان کارزار میں سپر ڈال دیتا اور اپنی شکست تسلیم کر لیتا ہے - مرد خوددار اور پختہ کار ہو تو زمانہ خود کو اس کے مزاج کے مطابق بناتا ہے اور اگر دنیا اس کے مزاج کے ساتھ نہیں ہوتی تو وہ آسمان سے جنگ کرتا ہے ، بنیاد موجودات کو درہم و برہم کر دیتا اور ذرات کو ترکیب نو بخشتا ہے اور اپنی قوت سے ایسا زمانہ پیدا کرتا ہے کہ جو اس کے مزاج کے لیے سازگار ہوتا ہے - مردان کار کی قوت کے امکانات کا امتحان تو اس کی مشکل پسندی سے ہی ظاہر ہوتا ہے - قناعت ناتوانی کا نام ہے - یہ ناتوانی زندگی کے لیے رہزن ہے - توانائی اور صداقت توام ہیں -

اس سلسلے میں ایک اور بات بھی قابل غور ہے - صوفیہ کے اکثر سلسلے حضرت علیؓ تک پہنچتے ہیں ، اس لیے ان کی زندگی اور تعلیمات صوفیہ کے لیے مشعل راہ ہیں - قناعت و توکل ، صبر و رضا ، استقامت ، سلامتی ذہن اور سلامت طبع ، ذکر و فکر عبادت و اطاعت ، فقیری اور قلندری ایک طرف اور دوسری طرف جرأت و دلاوری ، بیباکی و مردانگی ، ہمت و شجاعت ان عناصر سے حضرت علیؓ کے کردار کی تعمیر ہوئی - کردار کی اس تعمیر میں یہ

---

* تلمیح ، حضرت علیؓ کی کنیت ابو تراب کی طرف -

عنصر بھی شامل تھا کہ بچپن سے ہی آپ کی تربیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم نے خود فرمائی اور آپ دس سال کی عمر میں اسلام لائے ۔ بچوں میں آپ سب سے پہلے ایمان لانے والوں میں ہیں۔ اس کے بعد آپ تیرہ سال مکہ معظمہ میں رہے ۔ رسول مقبول ؐ نے جب ہجرت فرمائی تو حضرت علیؓ آپ کے بستر پر لیٹ رہے اور چار روز بعد وہ تمام امانتیں جو اہل مدینہ نے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ و سلم) کے پاس رکھوائی تھیں ان کے مالکوں کو واپس کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے ۔ ان تمام غزوات میں شریک رہے جو رسول مقبول ؐ کی حیات طیبہ میں پیش آئے ۔ غزوۂ بدر ، غزوۂ احد ، غزوۂ خندق ، خیبر اور فتح مکہ میں شریک تھے ۔ آپ کے علم و فضل کے بارے میں اس سے بڑھ کر اور کیا سند ہوگی کہ رسول خدا ؐ نے فرمایا کہ :

انا مدینۃ العلم و علی بابہا

(میں علم کا شہر ہوں اور علیؓ اس کا دروازہ ہیں)

یہ علم حقیقت و معرفت کا علم تھا جو ایک امی کو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے بذریعہ وحی عطا فرمایا تھا ۔ ظاہر ہے یہی ایک ایسا ذریعہ اور وسیلہ علم کا ہے جو خطا و نسیان سے پاک ہے ۔ مورخین کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ فرماتے تھے کہ میں آیات قرآنی میں سے ہر آیت کے متعلق بتا سکتا ہوں کہ یہ کہاں اور کیوں اور کس کے حق میں نازل ہوئی ۔ ان اوصاف کی بدولت تعجب نہیں کہ حضرات صوفیہ آپ کو اپنا رہبر و مرشد مانتے ہیں ۔ حضرت جنید بغدادی جن کا ذکر علامہ اقبال نے بارہا اپنے کلام میں کیا ہے فرماتے تھے کہ اصول و آزمائش و امتحان میں ہمارے شیخ الشیوخ حضرت علیؓ مرتضیٰ ہیں ۔ آپ کے فقر اور استغنا کے بارے میں بکثرت روایات ہیں ۔ گھریلو زندگی کے

ایک واقعہ سے اس طرز زندگی کا اندازہ ہوتا ہے جو حضرت علیؓ کو پسند تھی ۔ حضرت علیؓ سے روایت ہے "کہ حضرت فاطمہؓ نے ایک دفعہ اس تکلیف کی شکایت کی جو چکی پیسنے کے سبب انھیں ہوتی تھی ۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم کے پاس کچھ قیدی آئے تو حضرت فاطمہؓ گئیں مگر انھوں نے حضور علیہ الصلواۃ والسلام کو نہ پایا اور حضرت عائشہؓ کو پایا تو انھوں نے ان سے بیان کیا کہ میں اس لیے آئی تھی ۔ پھر جب نبی صلی اللہ علیہ و سلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپ سے حضرت فاطمہؓ کے آنے کا حال بیان کیا ۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ و سلم ہمارے ہاں تشریف لائے اور ہم اپنی خوابگاہ میں لیٹ چکے تھے ۔ میں نے تو چاہا کہ اٹھوں مگر آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اپنی جگہ پر لیٹے رہو ، اور آپ ہم دونوں کے درمیان بیٹھ گئے ۔ یہاں تک کہ میں نے آپ کے پاؤں کی ٹھنڈک اپنے سینہ پر پائی اور آپ نے فرمایا کہ کیا میں تمھیں ایک ایسی بات تعلیم نہ کروں جو اس سے بہتر ہے جس کی تم نے خواہش کی ہے ۔ پھر فرمایا جب تم اپنی خوابگاہ میں جایا کرو تو چونتیس مرتبہ اللہ اکبر کہو اور تینتیس مرتبہ سبحان اللہ اور تینتیس مرتبہ الحمد للہ کہو ، یہ تمھارے لیے خادم سے بہتر ہے ۔

قناعت و استغنا اور ذکر و فکر کی جو تلقین اس حدیث میں ہے وہ اس صوفیانہ مسلک کی تائید کرتی ہے جسے صوفیائے کبار اور خود علامہ اقبال نے اختیار اور پسند کیا ہے ۔

اسی مسلک سے وابستہ فقر کی وہ صورت ہے جسے علامہ اقبال نے فقر شبیری یا مسلک شبیری کا نام دیا ہے :

اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری
میراثِ مسلمانی ، سرمایۂ شبیری

---

۵۵ - تجدید بخاری ، جلد ۲ ، ۶۷۸ محولہ بالا ۔

حضرت علیؓ کے جگر گوشہ حضرت امام حسینؓ نے میدان کربلا میں جو سبق دیا وہ آج تک معرکۂ حق و باطل میں مرد مومن کے مسلک کی تائید ہے ۔ حضرت امام حسینؓ کے ساتھ صرف ان کے چند جاں نثار ساتھی تھے ، کچھ اہل و عیال تھے ، کچھ اعزہ و اقربا ، کچھ جاں نثار اور فدائی جو اسباب ظاہری سے بے نیاز ، بے خوف و خطر ، بے ساز و سامان حق کی خاطر جان دینے نکلے تھے ۔ یہ رضائے الٰہی پر صابر و شاکر تھے ، اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرنے والے تھے اور ان لوگوں کی جو اولوالامر ہوں ۔ یزید اور اس کے لشکری اپنے سارے ساز و سامان اور جاہ و جلال ، لشکر و سپاہ ، قدرت و شوکت کے ساتھ حق کے مقابل نبرد آزما تھے ۔ لیکن حق کے پائے استقامت کو لغزش نہیں ہوئی ۔ اس واقعہ کو اختصار کے ساتھ علامہ اقبال نے مثنوی رموز بیخودی میں نظم کیا ہے ۔[56] اس کے بعض اشعار ہم پہلے بھی نقل کر چکے ہیں :

در معنی حریت اسلامیہ و سرِ حادثۂ کربلا

ہر کہ پیماں با ہوالموجود بست
گردنش از بندِ ہر معبود رست

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را ناممکنِ ما ممکن است

عقل سفاک است و او سفاک تر
پاک تر چالاک تر بیباک تر

عقل در پیچاکِ اسباب و علل
عشق چوگان بازِ میدانِ عمل

---

۵۶ ۔ مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی ص ۱۲۵ ۔

عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکار است و دامے می زند

عقل را سرمایہ از بیم و شک است
عشق را عزم و یقین لاینفک است

آن کند تعمیر تا ویران کند
این کند ویران کہ آبادان کند

غرض عقل اور عشق کے اس موازنہ کی تفصیل بارہ اشعار میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

آن شنیدستی کہ ہنگام نبرد
عشق با عقلِ ہوس پرور چہ کرد

آن امامِ عاشقان پور بتولؓ
سرو آزادے ز بستانِ رسولؐ

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر
معنیِ ذبحِ عظیم آمد پسر

بہرِ آن شہزادۂ خیرالملل
دوشِ ختم المرسلین نعم الجمل

سرخ رو عشقِ غیور از خونِ او
شوخیِ این مصرع از مضمونِ او

درمیانِ امت آن کیوان جناب
ہمچو حرفِ قل ہواللہ در کتاب

موسیٰؑ و فرعون و شبیر و یزید
این دو قوت از حیات آید پدید

زنده حق از قوتِ شبیری است
باطل آخر داغِ حسرت میری است

چون خلافت رشته از قرآن گسیخت
حریت را زهر اندر کام ریخت

خاست آن سرجلوهٔ خیر الامم
چون سحابِ قبله باران در قدم

بر زمینِ کربلا بارید و رفت
لاله در ویرانه‌ها کارید و رفت

تا قیامت قطعِ استبداد کرد
موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

بهرِ حق در خاک و خون غلطیده است
پس بنائے لا اله گردیده است

مدعایش سلطنت بودے اگر
خود نکردے با چنین سامان سفر

دشمنان چون ریگِ صحرا لا تعد
دوستانِ او به یزدان هم‌عدد

سرِ ابراهیم[ع] و اسماعیل[ع] بود
یعنی آن اجمال را تفصیل بود

عزمِ او چون کوهساران استوار
پائدار و تند سیر و کامگار

تیغ بهرِ عزتِ دین است و بس
مقصدِ او حفظِ آئین است و بس

ماسوا اللہ را مسلمان بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

خونِ او تفسیر این اسرار کرد
ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد

تیغِ لا چون از میان بیرون کشید
از رگِ ارباب باطل خون کشید

نقشِ الا اللہ بر صحرا نوشت
سطرِ عنوانِ نجات ما نوشت

رمزِ قرآن از حسینؓ آموختیم
ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم

شوکتِ شام و فرِ بغداد رفت
سطوتِ غرناطہ ہم از یاد رفت

تارِ ما از زخمہ اش لرزان ہنوز
تازہ از تکبیرِ او ایمان ہنوز

اے صبا اے پیکِ دور افتادگان
اشکِ ما بر خاکِ پاکِ او رسان

حضرت امام حسینؓ اور واقعۂ کربلا سے متعلق اقبال کے یہاں اور اشعار بھی ہیں اور ان سب میں حضرت امام حسینؓ کے کردار میں استقلال ، صبر و رضا اور ہمت و جرأت ، ایثار و قربانی کے عناصر کا ذکر ملتا ہے ۔ حضرت علی الہجویریؒ فرماتے ہیں :

''از امیر المومنین حسین بن علیؓ و کرم وجہہ پرسیدند از قول بوذر غفاریؓ کہ گفت الفقر الی احب من الغنی والسقم

احب من الصحة ، فقال رحم الله اباذر اما انا فاقول من اشرف علی حسن اختیار الله لم یتمن الا ما اختار الله له ؛ درویشی بنزدیکہ من دوست‌تر از توانگری و بیماری دوست‌تر از تندرستی ، حسین رض گفت رحمت خدائے بر بوذر باد اما من گویم ہر کرا بر اختیار خدائے اشراف افتد ہیچ تمنا نکند جز آنکہ حق تعالیٰ ویرا اختیار کردہ باشد و چون بندہ اختیار حق بدید از اختیار خود اعراض کرد از ہمہ اندوہان برست ۔"[۵۷]

اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں کہ رضا انسان کو غم و اندوہ سے نجات دلاتی ہے اور غفلت کے چنگل سے نجات دلاتی ہے اور دل سے اندیشۂ غیر کو باہر نکال دیتی ہے اور بند مشقت سے آزاد کرتی ہے کیونکہ رضا کی صفت رہا کرنا ہے اور جو اس رضا کو قبول کرتا ہے وہ کسی کا غلام نہیں ہوتا ۔ یہی مسئلہ علامہ اقبال کے پیش نظر ہے کہ وہ منقولہ بالا اشعار کے عنوان میں معنی حریت کی تخصیص کرتے ہیں ۔

حضرت علی رض اور حضرت امام حسین رض کے علاوہ فقر کے سلسلے میں علامہ اقبال نے بعض اور اکابر کے نام لیے ہیں ۔ ان میں سے بعض صوفیا ہیں ، ان کا ذکر ہم ایک الگ عنوان سے کریں گے ۔ ان کے علاوہ بعض اسلام کے نامور سپہ سالار ہیں مثلاً حضرت خالد بن ولید رض ، خلفائے راشدین میں حضرت ابوبکر رض صدیق رض اور حضرت عمر فاروق رض ہیں ۔ حضرت عمر فاروق کے لیے فرماتے ہیں :

دل بیدار فاروقی دل بیدار کراری
مس آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

---

۵۷ ۔ کشف المحجوب ، محولہ بالا ، ص ۲۲۰ ۔

حضرت عمر فاروقؓ کے متعلق جناب علی الہجویری فرماتے ہیں :[58]

''و از عمر خطابؓ می آید کہ وے مرقعۂ داشت سی پیوند بران گزاشتہ و ہم از عمرؓ می آید کہ گفت بہترین جامہا آن بود کہ مؤنت آن کمتر بود ۔''

یہ وہی حضرت عمر فاروقؓ ہیں جو ایک بڑی اسلامی سلطنت کے خلیفہ اور حاکم ہیں اور آن کے قمیص میں تیس پیوند لگے ہیں ۔

حضرت ہجویری صوفیہ کے طبقۂ اول میں اصحاب رسول صلی اللہ علیہ و سلم کے ذکر میں فرماتے ہیں :[59]

''سرہنگ اہل ایمان و صعلوک اہل احسان امام اہل تحقیق اندر بحر محبت غریق ابو حفص عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے ویرا کرامات مشہور است و فراسات مذکور و مخصوص بود بفراست و صلابت و ویرا لطائفیست اندرین طریقت و حقائق اندرین معنی کما قال؏ الحق ینطق علی لسان عمرؓ حق بر زبان عمرؓ سخن گوید و نیز گفت؏ قدکان فی الامم محدثون ، فان یک فی امتی فعمرؓ ، اندر امتان پیشین محدثان بودند و اگر درین امت بباشد عمرؓ است ، و ویرا درین طریقت رموز لطیف بسیاریست اندرین کتاب جملہ را احصا نتوان کرد ، اما از وی می‌آید کے گفت العزلہ راحة من خلطاء السوء عزلت راحت بود از ہمنشینان بد ۔''

اس کے بعد اس عزلت اور انقطاع صحبت ناجنس کی تفصیل بیان کی ہے جو صوفیائے کبار کا مسلک اور سنت نبوی کا اتباع

---

۵۸ - کشف المحجوب ص ۵۰ ۔

۵۹ - ایضاً ص ۸۱ ۔

ہے ۔ حضرت عمرؓ کے سلسلے میں اس بحث کو ہجویری ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں :[۶۰]

''پس اقتدائے این طائفہ بلبس مرقعہ و صلابت دین بدوست ۔''

اقبال نے بھی کئی اور اشعار میں حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مختلف اوصاف کی وضاحت کی ہے ۔ مثلاً صوفی کسی کے سامنے ہاتھ نہیں پھیلاتا ، دست طلب دراز نہیں کرتا ، کسی کا احسان نہیں اٹھاتا ، مثنوی اسرار خودی میں ایک عنوان ہے :[۶۱]

''در بیان اینکہ خودی از سوال ضعیف می گردد ۔''

اس میں فرماتے ہیں :

خود فرود آ از شتر مثلِ عمرؓ
الحذر از منتِ غیر الحذر

اور حاشیہ میں اس کی تشریح اس طرح فرمائی ہے :

''جب بحالت سواری اشتر جناب فاروقؓ کا تازیانہ ہاتھ سے گر گیا تو اسے زمین پر سے اٹھانے کے لیے آپ خود اونٹ سے اترے اور اس معمولی کام کے لیے بھی کسی کا احسان گوارا نہ فرمایا ۔ اس شعر میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے ۔''*

ارمغان حجاز میں ایک قطعہ ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں ، اس میں بھی حضرت عمر فاروقؓ کے فقر اور سلطانی کے منصب کا ذکر اس طرح کیا ہے :

---

۶۰ ۔ ایضاً ص ۸۲ ۔
۶۱ ۔ اسرار ص ۲۳ ۔
*یہ روایت مشکواہ اور ابوداؤد میں ہے لیکن نام نہیں ہے ۔ ابن ماجہ ص (۱۳۳) نے اسے حضرت ثوبان سے منسوب کیا ہے ۔

تو اے بادِ بیابان از عرب خیز
ز نیلِ مصریان موجِ برانگیز
بگو فاروق را پیغامِ فاروقؓ
کہ خود در فقر و سلطانی بیامیز

حضرت عمر فاروقؓ کے مناقب کے سلسلے میں صوفیائے کرام نے بہت کچھ لکھا ہے ۔ ترک ہوائے نفس صوفیا کے نزدیک تزکیہ کی ایک صورت ہے ، حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں ۔[62]

"پیغمبرؐ گفت ما من احد الا و قد غلبہ شیطانہ الا عمرؓ فانہ غلب شیطانہ ۔ ہیچ کس نیست کہ نہ شیطان ویرا غلبہ کردست یعنی ہوائے ہر کے مر ایشان را غلبہ کردہ است الا عمرؓ کہ وے مر ہوائے خود را غلبہ کردست ۔"

یعنی کوئی شخص ایسا نہیں کہ شیطان یعنی اس کی ہوائے نفس اس پر غلبہ نہ کرے سوائے حضرت عمر کے ۔ انھوں نے اپنی ہوائے نفس پر غلبہ پایا ہے ۔

حضرت عمرؓ کے درجۂ کمال کے بارے میں ایک اور موقع پر حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں :[63]

"کما قال رسول اللہؐ الحق ینطق علی لسانِ عمر ، حقیقت این چنان بود" ۔

بعض صوفیہ سے تجرد کا مسلک منسوب ہے ۔ اس سلسلے میں ہم اس مقالے کے ابتدائی ابواب میں بحث کر چکے ہیں اور اکابر صوفیا نے جس طرح اس کا رد کیا ہے اس کا حوالہ بھی آ چکا ہے ۔ اس سلسلے میں حضرت علی الہجویری نے حضرت عمرؓ کا

---

۶۲ ۔ کشف المحجوب ص ۲۶۲ ۔
۶۳ ۔ ایضاً ص ۳۲۷ ۔

ایک واقعہ بیان کیا ہے ۔[۶۴]

''و اندر خبر است کے عمر بن الخطاب رض مر آم کلثوم را دختر فاطمہ بنت محمد مصطفٰی ص خطبہ کرد از پدرش علی رضی اللہ عنہم اجمعین ، علی گفت او بس خردست و تو مردے پیرے و مرا نیت است کہ برادر زادۂ خودش دہم عبداللہ بن جعفر رض عمر رض پیغام فرستاد یا ابا الحسن الدر جہان زنان بسارند بزرگ ، و مراد من از ام کلثوم اثبات نسل است نہ دفع شہوت ۔'' - - -

- - - علی رض ویرا بدو داد و زید بن عمر رض از وے بیامد ۔''

اسی سلسلے میں رسول اللہ ص کی یہ حدیث بھی بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ اسلام کے بعد سب سے اچھی شے ''زنے مومنہ موافقہ ہے'' تاکہ مرد مومن اس سے آنس و محبت کرے اور دین میں اس کی صحبت سے قوی ہو اور دنیا میں اس کی مونس ہو کہ تنہائی میں سراسر وحشت ہے اور ساری راحت محبت میں ہے اور رسول اللہ ص نے یہ بھی فرمایا کہ الشیطان مع الواحد ، یعنی جو مرد یا عورت اکیلا ہو شیطان اس کے قریب ہوتا ہے کہ اس کے دل میں شہوت پیدا کرتا ہے ۔

خوف الٰہی جس درجہ کا حضرت عمر فاروق رض میں تھا ، اس کے بارے میں ہجویری نے ایک اور واقعہ بیان کیا ہے :[۶۵]

''مردے پیش عمر برخواند رض ان عذاب ربک لواقع ، وے نعرہ بزد و بیہوش بیفتاد برداشتند ویرا و بخانہ بردند تا یکماہ پیوستہ بیمار بود از وجل و ترس خداوند عز و جل ۔''

سماع کی بحث میں بھی حضرت علی الہجویری نے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رض نے ایک صحابی کے اس لیے درے

---

۶۴ - ایضاً ص ۴۷۱ -

۶۵ - ایضاً ص ۵۱۲ -

لگاتے تھے کہ ''غنا می کرد'' یعنی گاتے تھے یا سماع کرتے تھے۔[66]

خلفائے راشدین میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا ذکر بھی اقبال نے بڑی عقیدت سے کیا ہے اور خاص طور پر آپ کی دو خصوصیات سے متاثر ہوئے ہیں ۔ ایک آپ کا انفاق فی سبیل اللہ اور ایک آپ کا سوز و گداز ۔ ہم کشف المحجوب اور دوسرے حوالوں سے آپ کے مناقب کا کچھ ذکر پہلے کر چکے ہیں ، بعض اور اشارے یہاں پیش کیے جاتے ہیں :

''و ابوبکر صدیقؓ صاحب صحو بود ، آفت قبض دنیا بدید و ثواب ترک آن معلوم کرد ، دست ازان بداشت تا پیغمبرؐ گفت عیال را چہ ماندی ، گفت خدائے و رسول وے ۔''[67]

واضح رہے کہ اقبال نے خود بھی حالت صحو کو سکر پر ترجیح دی ہے ۔ اسی واقعہ کو علی الہجویری نے ایک اور سلسلے میں یوں بیان کیا ہے :[68]

''یکے از علماء ظاہر بر حکم تجربہ مر شبلی را پرسید از زکواۃ کہ چہ باید داد ۔ گفت چون بخل موجود بود و مال حاصل از ہر دو صد درم پنج درم بباید داد و از بیست دینار نیم دینار بہ مذہب تو اما بہ مذہب من ہیچ چیز ملک نباید کرد تا از مشغلۂ زکواۃ رستہ باشی ۔ گفت امام تو اندرین مسئلہ کیست گفت ابابکر صدیقؓ کہ ہرچہ داشت بداد ، رسولؐ ویرا گفت ما خلفت لعیالک گفت اللہ و رسولہ ۔''[69]

''اشرف کلمہ فی التوحید قول ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سبحان من لم یجعل لخلقتہ سبیلاً الی معرفتہ الا بالعجز عن

۶۶ ۔ ایضاً ص ۵۳۶ ۔
۶۷ ۔ ایضاً ص ۲۸۹ ۔
۶۸ ۔ ایضاً ص ۳۰۶ ۔
۶۹ ۔ ایضاً ص ۳۶۵ ۔

معرفتہ - پاکست آن خدائے کہ خلق را بہ معرفت خود راہ
نداد الا بعجز ایشان اندر معرفت او -"

اسی کے پیش نظر علامہ اقبال کی یہ تمنا اور دعا ہے :

ازان فقرے کہ با صدیقؓ دادی
بشورے آور این آسودہ جان را

(ارمغان حجاز ص ۹۴)

مثنوی اسرار و رموز کے آخر میں خلاصۂ مطالب مثنوی کے عنوان سے اقبال نے سورہ اخلاص کی منظوم تفسیر کی ہے - اس میں پہلا بند قل ہو اللہ احد کی تفسیر جس میں بقول اقبال توحید سے ملت کی وحدت کی اساس دریافت ہوتی ہے - اس کا آغاز بھی حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی منقبت سے ہوتا ہے اور اس میں بھی آپ کے صوفیانہ یا درویشانہ اوصاف کا بیان ہے۷۰ -

قل ھو اللہ احد

من شبے صدیقؓ را دیدم بخواب
گل ز خاکِ راہِ او چیدم بخواب

آن امن الناس بر مولائے ما*
آن کلیمِ اولِ سینائے ما

ہمتِ او کشتِ ملت را چو ابر
ثانیِ اسلام و غار و بدر و قبر

---

۷۰ - مثنوی اسرار و رموز ص ۱۸۱ -

*مشکواۃ شریف (جلد ۳ ص ۵۵۴) میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "لوگو جان و مال کے اعتبار سے سب سے زیادہ احسان مجھ پر ابوبکرؓ نے کیا ہے - اگر (اللہ کے علاوہ) میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ان ہی کو بناتا" -

گفتمش اے خاصۂ خاصانِ عشق
عشقِ تو سرمطلعِ دیوانِ عشق

پختہ از دستت اساسِ کارِ ما
چارۂ فرما پئے آزارِ ما

گفت تاکے در ہوس گردی اسیر
آب و تاب از سورۂ اخلاص گیر

اینکہ در صد سینہ پیچد یک نفس
سرے از اسرارِ توحید است و بس

رنگ او بر کن مثال او شوی
در جہاں عکس جمال او شوی

آنکہ نام تو مسلماں کردہ است
از دوئی سوئے یکی آوردہ است

خویشتن را ترک و افغان خواندۂ
وائے بر تو آنچہ بودی ماندۂ !

وارہاں نامیدہ را از نامہا
ساز با خم درگزر از جامہا

ملت اسلامیہ کے اتحاد اور 'یکی' پر زور دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

یک شو و توحید را مشہود کن
غائبش را از عمل موجود کن

لذتِ ایمان فزاید در عمل
مردہ آن ایمان کہ ناید در عمل

عمل کا یہی فلسفہ ہے جو اقبال کے افکار اور شاعری میں جاری و ساری اور اُن کے نظام فکری کا طرۂ امتیاز ہے۔

اب تک بحث صوفیانہ مسلک کے اُن عناصر سے تھی جو اصل اسلامی تصوف کے ارکان و اجزا ہیں اور جن کا سراغ قرآن حکیم، حدیث شریف، سیرت رسول پاک (صلی اللہ علیہ وسلم) سیرت صحابہ (رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اور اکابر صوفیائے کرام کے اقوال افعال و اعمال اور اُن کی تعلیمات، ملفوظات، اور تصانیف میں ملتے ہیں۔ جن کی اساس قرآن و حدیث پر ہے اور جو پابندی شریعت کو طریقت کا جزو لاینفک جانتے ہیں اور جو اقوال یا افعال خلاف شریعت ہیں، خواہ کسی سے منسوب ہوں، اُن کو قبول نہیں کرتے اقبال اس اسلامی تصوف کے نہ صرف معترف بلکہ مداح ہیں او اسی وجہ سے تصوف کے بعض ارکان پر ان کے کلام میں بکثرت اشعار موجود ہیں۔ لیکن بعض عناصر اور اجزا ایسے ہیں جن کو علامہ غیر اسلامی کہتے ہیں۔ اس کی کچھ بحث ہم پہلے کر چکے ہیں اور اُن ماخذ کا ذکر کر چکے ہیں جن کے وسیلے سے یہ خیالات مسلمان صوفیا کے یہاں بھی نظر آتے ہیں۔ یہاں تفصیل سے مسئلۂ وحدت وجود کے بارے میں کچھ کہنا ہے کیونکہ بعض حضرات کے نزدیک یہ صوفیا کے افکار کا ایک بنیادی مسئلہ ہے او بقول اقبال یہی وہ مسلک ہے جس نے ملت اسلامیہ کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ علامہ اقبال سے پہلے اکثر مسلمان علما نے بھی اس نظریہ کو رد کیا ہے۔ خاص طور پر حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ نے وحدت وجود کے اس نظریہ کے خلاف وحدت شہود کا نظریہ پیش کیا۔ ہم مختصر طور پر اس کا جائزہ لیتے ہیں۔

وحدت وجود کا نظریہ مختلف ملکوں ، مذاہب اور مختلف زمانوں کے افکار میں موجود نظر آتا ہے - کہا جاتا ہے کہ ویدانت میں کا فلسفہ بھی وحدت وجود کا فلسفہ ہے جہاں ویدانتی پکار اٹھتا ہے : اہم برہما اسمی ، (میں برہما ہوں) - یہ وہ مقام ہے جہاں سالک کو وحدت وجود کا ادراک یا احساس ہوتا ہے اور خود اس کی ذات اس وحدت میں گم ہو چکی ہوتی ہے - قطرہ دریا میں مل چکا ہوتا ہے اور قطرہ دریا میں مل کر دریا ہو جاتا ہے - مغربی فلسفہ میں وحدت وجود کا فلسفہ Pantheism کی اصطلاح سے مختلف ادوار میں نظر آتا ہے - اس یونانی مرکب لفظ میں Pan بمعنی کل یا ہمہ ، تمام ، اور Theos بمعنی خدا یا اللہ (دیو ، دیوتا ، دیوی ، دیواس ، زیوس ، سب اسی آریائی بنیادی deva کی شکلیں ہیں) - مرکب لفظ کے معنی ہوں گے کہ سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے -

> ''خدا کو اس عقیدے کے مطابق حرکت کائنات کے مماثل قرار دیا جاتا ہے جس کی حقیقت سے انکار کیا جاتا ہے - کائنات سے خدا کے تعلق کے بارے میں یہ عقیدہ ہے کہ یہ ایک ''محیط کل'' ہے - یہ نظریہ خدا کو کائناتی عمل میں طبیعی اصول کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور اس سے انکار کرتا ہے کہ وہ کائنات سے ماورا ہے - لٰہذا یہ نظریہ اللہ پرستی کے مخالف نظریہ ہے کیونکہ اللہ پرستی خدا کی ماورائیت میں یقین رکھتی ہے -''[۷]

وحدت وجود کے فلسفے کے ارتقا میں یونانی اور ہندوستانی فلاسفہ کا بڑا ہاتھ ہے - نسبتاً قریب تر عہد میں کارلائل ، ایمرسن ، سپنوزا ، فشنر ، ہیگل وغیرہ نے اس کی مختلف تاویلات اور

---

۷ - فلسفے کے بنیادی مسائل ، قاضی قیصر الاسلام ، طبع نیشنل بک فاؤنڈیشن - کراچی اشاعت اول ۱۹۷۶ء ص ۳۴۹ و مابعد -

تشریحات پیش کی ہیں ، مثلاً اسپنوزا کہتا ہے ۔[42]

''جو کچھ کہ ہے وہ خدا کے اندر ہے، نہ تو خدا کے بغیر کچھ تصور کیا جا سکتا ہے نہ ہی اس کے بغیر کچھ ہوسکتا ہے ۔ خدا کی ماہیت اور صفت یہ ہے کہ وہ لازماً موجود ہے اور وہ واحد ہے ۔ اور ہے ۔ خدا اپنی ماہیت کی ضرورت کے اعتبار سے پورے طور پر عمل کرتا ہے ۔ وہ تمام اشیائے عالم کی آزاد علت ہے اور تمام اشیا خدا کے اندر ہی اپنا وجود رکھتی ہیں اور ان سب کا انحصار خدا پر ہے ۔ تمام اشیائے عالم بغیر خدا کے نہ تو موجود ہیں اور نہ ہی متصور کی جا سکتی ہیں اور بالآخر تمام اشیا کا خدا کی جانب سے پہلے ہی سے تعین ہو چکا ہے ، مگر یہ سب ہی کچھ خدا کے کسی آزاد ارادے اور مطلق حکم کی بنا پر نہیں ہوا کرتا بلکہ یہ سب ہی کچھ خدا کی اپنی ہی ماہیت اور لامتناہی قوت کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتا ہے ۔''

''جرمن فلسفی فشنر (۱۸۰۱-۸۷ء) نے ہیگل کی تعلیمات کی وحدت الوجودی وضاحت پیش کی ہے کہ یہ طبیعی کائنات سوائے اس کے کہ وہ خدا کی باطنی حیات کا خارجی نقش ہے کچھ نہیں ۔ اس کے نزدیک یہ مادی دنیا خدا کی تجسیم یا یوں کہیے کہ ''مادی عالم خدا کا زندہ اور عینی ملبوس ہے ۔'' تمام محدود اذہان خدا کے ذہن اعلیٰ میں مربوط ہیں ۔ لہٰذا تنہا خدا ہی حقیقی ہے ، خارجی کائنات اور انسانی ارواح حقیقی نہیں ہیں ۔ یہ کچھ نہیں ، سوائے اس کے کہ خدا کے مختلف نقوش ہیں ۔''[43]

---

۴۲ - ایضاً ، ص ۳۵۱ ۔

۴۳ - ایضاً ۔

کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں یہ نظریہ یونانی افکار بالخصوص نوافلاطونیت کے وسیلے سے داخل ہوا ۔ اس مکتبۂ فکر کا بانی فلاطینوس تھا جو فلاطینوس مصری کے نام سے مشہور ہوا ۔ مسلمانوں میں اس مکتبہ کے پیشرو حضرات کو علامہ اقبال نے ایرانی نوفلاطونی (Persian Neo-Platonists) بتایا ہے۔[۴۳] علامہ کے بقول ایرانی فکر و دانش کا سرچشمہ مسلمانوں کے لیے حران اور شام تھے ۔ ان ذرائع سے جو کچھ مسلمانوں نے حاصل کیا انہوں نے اسی کو ارسطو کا اصل فلسفہ سمجھ لیا حالانکہ بقول علامہ یہ معمولی سی بات تھی جو ان کے خیال میں نہ آئی کہ یونانیوں کے فلسفہ سے کما حقہ واقفیت کے لیے یونانی زبان سے براہ راست واقفیت ضروری تھی ۔ علامہ نے ان کی لاعلمی کی ایک مثال یہ دی ہے کہ فلاطینوس کی تصنیف (Enneads) کے ترجمے کو وہ عرصہ تک ارسطو کی الٰہیت سمجھتے رہے اور ارسطو و افلاطون کے اصلی افکار و خیالات تک رسائی میں انھیں کئی صدیاں لگیں ۔ بو علی سینا ، فارابی اور ابن مسکویہ کے مقابلہ میں زیادہ واضح ہے، اگرچہ ابن رشد ان سب کے مقابلے میں ارسطو کے فلسفہ کا زیادہ مکمل شعور اور علم رکھتا ہے ۔ نوفلاطونی مکتبۂ فکر کا بنیادی مسئلہ وحدت وجود ہے جسے مختصراً یوں بیان کیا جا سکتا ہے : وجود دراصل واحد ہے اور تمام کائنات بہ صورت تجلیات اسی وجود واحد سے نکلی ہے اور اس کائنات کو بالآخر اسی وجود واحد میں گم ہو جانا ہے ۔ بعض حضرات کا یہ خیال درست ہے کہ وحدت وجود کے نظریہ سے متعلق بعض خیالات اور افکار مسلمان صوفیا کے یہاں اسی نوفلاطونیت کے اثر سے داخل ہوئے ہیں اگرچہ خود صوفیا اس کو تسلیم نہیں کرتے اور وہ اپنے افکار کا ماخذ خود قرآن حکیم اور احادیث نبوی کو قرار دیتے ہیں ۔ لیکن ان میں سے اکثر وحدت الوجود کے

---

۴۳ - Development of Metaphysics محولہ بالا ، ص ۲۲ ۔

تجربے کو ایک ذاتی روحانی تجربہ قرار دیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کا استدلال روحانی احساس ہے ۔ مسلمانوں میں ان کے ایک بڑے علمبردار شیخ محی الدین ابن عربی ہیں جو شیخ اکبر بھی کہلاتے ہیں ۔ ان کی ولادت اسپین کے جنوب مشرقی حصے مرسیہ میں ۵۶۰ھ/۱۱۶۵ء میں ہوئی ۔ ایک طویل مدت تک اشبیلیہ میں فقہ و حدیث کی تعلیم حاصل کی ، پھر تیونسیا چلے گئے اور یہیں تصوف سے دلچسپی پیدا ہوئی ۔آٹھ دس سال یہاں قیام کے بعد بلادِ مشرق مکہ معظمہ ،عراق و شام میں وقت گزارا ، آخر میں دمشق میں مقیم ہوگئے اور وہیں ۶۳۰ھ میں انتقال ہوا ۔ ان کی تصانیف بکثرت ہیں اور بعض تذکرہ نویسوں نے ان کی تعداد چار سو (۴۰۰) تک بتائی ہے ۔ فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم ان میں سے بہت مشہور ہیں ۔ فصوص الحکم کا موضوع وحدت الوجود ہے ۔ خود ان کے بقول ان کا نظریہ ان کی واردات قلبی اور تجزیے کا نتیجہ ہے ۔ فصوص الحکم میں لکھتے ہیں :

"ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا ، میں اس میں وہی القا کرتا ہوں جو میری طرف القا کیا گیا ہے اور میں اس کتاب میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوتا ہے ۔"

محی الدین ابن عربی کی ذات بڑی اختلافی ہے ۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ منصور حلاج کی طرح محی الدین ابن عربی کے باب میں بھی اب تک یہ فیصلہ نہیں ہو سکا کہ ان کو دائرۂ اسلام میں شامل سمجھا جائے یا خارج از اسلام سمجھا جائے ۔ اگرچہ فصوص الحکم کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن عربی نے قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے استفادہ کیا ہے لیکن اکثر یہ محسوس ہوتا ہے کہ فصوص الحکم میں تشریح اور تفسیر کم اور تاویلات زیادہ ہیں ۔ ان کے توحیدی یا وحدت وجودی نظریہ کا

خلاصہ یہ ہے کہ وجود ایک واحد ہے اور صرف یہی موجود ہے، یہ ہی وجود واحد خدا ہے ، اللہ ہے ، ذات حق ہے - حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے مسمی و معروف ہے - اس کے علاوہ اور ماسوا جو کچھ ہے محض اس وجود واحد کا ایک مظہر ہے - اللہ اور مالہ میں باہم کوئی تفریق نہیں ، یہ ساری کائنات ، یہ عالم فطرت اسی ذات واحد کا عین ہے - کائنات اور عالم فطرت کی اللہ سے عینیت کو ہم اس کی ذات و صفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں - یعنی وہ جوہر ہے اور اس کی عینیت کی بناء پر یہ ادراک کرتے ہیں - بالفاظ دیگر یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی تجلی ہے یا تمام عالم ظواہر اسی وجود تامہ کے صدور کی ایک صوت ہے۔

محی الدین ابن عربی کے اس نظریہ کو نظریۂ صدور بھی کہا جاتا ہے اور ابن عربی کے مفسرین نے اسی نقطۂ نظر سے اس کی توجیہہ اور تشریح کی ہے - ان کے بیان کے مطابق یہ وجود مطلق لا تعین ہے - بالفاظ دیگر یہ وحدت تامہ مرتبۂ لاتعینیت میں ہے - اپنے تنزلات و تعینات میں اس کو مختلف منازل یا مراحل سے گزرنا پڑتا ہے - ان منازل اور مراحل کی تعداد پانچ ہے - پہلے دو مراحل کی نوعیت علمی اور وقوفی ہے اور آخری تین مراحل کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے - یہ وجود مطلق لاتعین اپنے پہلے تنزل یا تعین میں وجود محض کی حیثیت میں خودآگاہ یا شعیر بالذات (conscious of itself) ہوتی ہے - اس منزل میں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے - یہ اجمال عمومی اور مخفی نوعیت کا ہے - دوسرے مرحلہ یا دوسرے تنزل میں یہی وحدت حامل صفات کی حیثیت سے خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ تفصیل یا صفات تفصیلی کا ہے - یہ دونوں تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی اور منطقی ہیں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات و صفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے - اس کے بعد تنزل کے تین مراحل

ہیں جہاں سے حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ اس تیسرے مرحلہ یا تنزل کو تعین روحی کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعین روح یا روحوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم و متشکل کر لیتی ہے۔ چوتھا مرحلہ یا چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے اور پانچواں مرحلہ یا تنزل تعین جسدی یا تعین طبعی و مادی ہے جسے ہم کائنات یا موجودات کا نام دیتے ہیں۔ گویا یہ مراحل، منازل یا تنزل محض صلاحیتوں کا ایک تدریجی عمل ہے جو عمل تحقق ہے اور جو صفات و اعراض میں پہلے ہی سے بالقوۃ یا مخفی موجود تھا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے اور یہی صفات خود کو تجلیات میں منکشف کرتی رہتی ہیں جسے ہم کائنات، عالم ظاہر یا معروضات کا نام دیتے ہیں۔ مظاہر و شیون ہیں۔ خدا اور کائنات کے ربط و تعلق کے بارے میں ابن عربی کے افکار کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ بھی ایک عین واحد ہے اور اس عینیت کا اثبات وجود کائنات کی نفی سے ہوتا ہے۔ یعنی کائنات جیسی کہ وہ ہے محض نام نہاد، غیر حقیقی اور واہمہ ہے جو معروضی طور پر غیر موجود ہے، وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ دوسری طرف اس عینیت کا اثبات خدا کی ذات کے اثبات سے ہوتا ہے کہ عالم ہی خدا ہے۔ یہ سب کچھ اسی ایک ذات واحد کی تجلی ہے جس میں وحدت مطلقہ نے اپنے آپ کو ظاہر کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہوگئی۔ ان تجلیات کے ماورا وحدت کا اپنا وجود نہیں۔ جہاں تک خدا اور انسان کے تعلق کا معاملہ ہے ان کے مابین بھی نسبت عینیت، نسبت سریان اور نسبت تقرب و معیت ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں جو آیات قرب و معیت کے سلسلے میں صوفیا نقل کرتے ہیں (اور جن کو ہم ابتدائی بحث میں نقل کر چکے ہیں) ابن عربی بھی انھیں سے استدلال کرتے ہیں

اور کہتے ہیں کہ دراصل یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے - تخلیق کائنات بھی بقول ابن عربی اسی وحدت وجود کا نتیجہ ہے ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا ، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں اس لیے میں نے خلقت کو پیدا کیا - بعض صوفیا نے انسان کامل کے تصور کو بھی وحدت وجود کے نظریہ سے منسلک کیا ہے - ان میں سے بعض کا قول ہے کہ انسان کی روح الٰہی یا ربانی ہے اور انسان اس مادی دنیا میں رہنے کے ساتھ مجاہدے ، ریاضت ، ذکر و فکر اور عشق الٰہی کے ذریعے سے ذات الٰہیہ سے متحد و متصل ہو سکتا ہے اور یہی منزل کمال کی منزل ہے اور اس تک پہنچنے والا انسان انسان کامل ہوتا ہے - انسان کامل کی اصطلاح سب سے پہلے محی الدین ابن عربی کی فصوص الحکم میں ہی ملتی ہے - ان کا قول ہے کہ تخلیق کائنات کی علت و غایت دراصل ''حقیقت محمدیہ'' ہے - جس طرح تمام موجودات عالم میں انسان اشرف و اکمل ہے اسی طرح جملہ افراد انسانی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سب سے افضل و اعلیٰ ہے اور آپ ہی انسان کامل ہیں اور آپ ہی کے ذریعہ، وسیلہ اور فیض سے دوسروں کو بھی یہ درجہ نصیب ہو سکتا ہے - اس حقیقت محمدیہ کو ابن عربی نے حقیقت الحقائق بھی کہا ہے جس کا کامل مظہر انسان کامل ہے - محی الدین ابن عربی کے بعد اور مفکرین بالخصوص عبدالکریم الجیلی نے بھی انسان کامل کے بارے میں بہت کچھ لکھا ہے اور خود علامہ اقبال کا انسان کامل کا ایک تصور ہے اور یہ انسان کامل اقبال کا مرد مومن ہے - اس مسئلے پر زیادہ تفصیل سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے -

وحدت الوجود کا یہ نظریہ صرف مفکرین کی تحریروں تک محدود نہیں رہا ، صوفیہ اور شعرا کے ایک بڑے طبقہ نے اس کی

کشش کو محسوس کیا اور چونکہ ان کا تعلق عوام سے زیادہ تھا اس لیے ان کے وسیلے سے یہ عام عقیدہ کا ایک جزو سا بن کر رہ گیا ۔ اگرچہ صوفیہ اپنے مسلک کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر ہی مبنی بتاتے تھے لیکن اس عقیدہ کی بدولت ''راسخ الاعتقادی'' کو صدمہ اور ضعف پہنچا ۔ ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے :[۴۵]

''صوفی خدا کے عشق میں اپنے آپ کو فنا کر دینا چاہتا ہے اور خدا کے ساتھ وصل کامل کا متمنی ہوتا ہے ۔ یہ کوئی جسمانی حالت نہیں ہے ، اس کا حصول صرف روحانی مفہوم میں ہو سکتا ہے جب کہ اس وصل کا ہیجانی شعور موجود ہو ۔ ارتکاز اور دوسرے ذرائع سے یہ مفہوم پیدا کیا جاتا ہے اور اس کو نشو و نما دی جاتی ہے حتیٰ کہ وہ انا اور خدا کے اتحاد کے احساس پر منتج ہوتا ہے ۔ جذبے کی اس شدت کے نتیجے میں صوفی تمام کائنات سے اتحاد محسوس کرنے لگتا ہے اور کائنات اس کے ذہن میں خدا کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے ۔ یہ بنیادی جذبہ متعدد بد عقیدگیوں کے ظہور کا سبب بنا ہے ۔ جہاں کسی زیادہ بالغ نظر شیخ کے آغوش تربیت میں اس جذبے کی پرورش ہوئی وہاں کوئی شدید انحراف نہیں ہوا مگر بعض مثالیں ایسی بھی ہیں جن میں راسخ العقیدہ اسلام کے منافی تصورات و عقائد کی پرورش کی گئی اور ان کی تبلیغ بھی کی گئی ۔ صوفیہ بہ حیثیت مجموعی وحدت الوجود کو کسی نہ کسی شکل میں عموماً تسلیم کرتے تھے ۔ بعض نے ایسے انتہائی منطقی نتائج تک پہنچ کر ایسے اصول وضع نہیں کیے جو اسلام کے اور اس لحاظ سے ان تمام مذاہب کے جو انسانی ذمہ داری کو کچھ اہمیت دیتے ہیں خلاف ہوتے ۔

---

۴۵ ۔ بر عظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ، محولہ بالا ، ص ۱۶۴-۱۶۵ ۔

دوسروں نے ان حدود کو نظر انداز کر دیا اور ایسی آرا کا اظہار کیا جو قطعی طور پر انحرافی نہیں۔"

اس کی ایک مثال ڈاکٹر قریشی، حلاج سے دیتے ہوئے فرماتے ہیں:۴۶

"ایک ٹکسالی مستند مثال حلاج کی ہے جو وحدت الوجود کے جذبے سے اس قدر مغلوب ہوگیا تھا کہ اناالحق (میں ہوں حق) پکار اٹھا۔ وحدت الوجود پر اس کا عقیدہ عقلاً اس حد تک نہیں تھا جتنا کہ بعض دوسرے لوگوں کا تھا کیونکہ اس کا خیال یہ تھا کہ خدا اور اس کے مظاہر میں فرق ہے۔"

ڈاکٹر قریشی نے اس مسلک کے نتائج کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے نتیجہ کے طور پر صوفیوں نے مذہب کی ظاہری صورتوں کے مقابلے میں اس کی روح پر زیادہ زور دینا شروع کیا، اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ عبادات کو صرف عبادت ظاہری کا نام دے کر اس کی اہمیت کو کم سمجھا جانے لگا اور رفتہ رفتہ ان پر طنز و استہزا کا سلسلہ شروع ہوا چنانچہ شعرا کے یہاں ان کو رسوم و قیود کہہ کر ان سے آزادی کی تلقین کی جانے لگی۔ حتٰی کہ اسلام کو اسلام تقلیدی کا نام دے کر اس سے توبہ تک کرائی جانے لگی۔ جن لوگوں نے اکبر کے دین الٰہی کو قبول کیا وہ جو عہد کرتے تھے اس کے الفاظ ملا عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں یہ لکھے ہیں:

"من کہ فلان ابن فلان باشم بطوع و رغبت و شوق قلبی از دین اسلام مجازی و تقلیدی کہ از پدران دیدہ و شنیدہ بودم ابرا و تبرا نمودم و مراتب اخلاص چارگانہ کہ ترک مال و جان، و ناموس و دین باشد قبول کردم۔"

۴۶۔ ایضاً حاشیہ، ص ۱۶۵۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اکثر شعراء اور صوفیہ نے علامتی زبان اور اسلوب بیان اختیار کیا ہے اور ان کے اشعار کو ان کے مسلک کا اعتراف سمجھنا مشکل ہے - مثلاً بقول ڈاکٹر قریشی۷۷ حضرت امیر خسرو کی راسخ الاعتقادی شک و شبہ سے بالاتر ہے لیکن ان کا یہ شعر :

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست
ہر رگِ من تار گشتہ حاجتِ زنار نیست

کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ امیر خسرو نے دین اسلام کو مجازی یا تقلیدی سمجھ کر اسے ترک کر دے اور کافر ہونے کا اعتراف کیا ہے - قریشی صاحب نے اسی قسم کے دو شعر اور نقل کیے ہیں؛ ایک شعر حافظ کا ہے :

زاہد و عجب و نماز و من و مستی و نیاز
تا ترا خود ز میان با کہ عنایت باشد

اور دوسرا بابا طاہر کا :

اگر گبریم و ترسا و مسلمون
بہ ہر ملت کہ ہستیم از تہ ایمون

یعنی خواہ ہم گبر ہوں یا ترسا یا مسلمان ہمارا مذہب کچھ بھی ہو ہمارا ایمان تجھ ہی سے ہے -

اس رجحان نے ایک اور طرح بھی راسخ الاعتقاد اسلام کو صدمہ پہنچایا - وحدت وجود کے ماننے والوں کے نزدیک مذہب کی ظاہری صورتیں اہم نہ تھیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر یہ خیال کیا جاتا تھا کہ تمام مذہبی تحقیقات کا مقصد ایک تھا ، منزل ایک تھی اگرچہ راستے جدا جدا تھے - اس کی ایک مثال دارا شکوہ

---

۷۷ - ایضاً ۱۸۷ -

کے یہاں ملتی ہے۔ ڈاکٹر قریشی لکھتے ہیں :[78]

"دارا شکوہ ہندو مت اور اسلام کے بالکل ایک ہونے پر پکا عقیدہ رکھتا تھا اور اس نے اس موضوع پر کئی کتابیں لکھی تھیں ۔ اگر دارا شکوہ بادشاہ ہو جاتا تو اس میں اور اکبر میں خاص فرق یہ ہوتا کہ اکبر کا دماغ رسمی تعلیم کے ذریعے سے تربیت یافتہ نہیں تھا اور دارا شکوہ ایک لائق و فائق شخص تھا ۔ اس طرح وہ راسخ الاعتقادی کے مفادات کو اور زیادہ سخت نقصان پہنچا سکتا تھا ۔"

وحدت الوجود کی بحث میں دارا شکوہ کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر قریشی کا یہ بیان بھی پیش نظر رکھیے :

"شاہزادہ دارا شکوہ اس نظریے کا انتہائی پرجوش شارح تھا ، اپنی مجمع البحرین کے دیباچے میں وہ صاف صاف الفاظ میں یہ کہتا ہے کہ صوفیوں کے اور ویدانتیوں کے وحدت الوجود کے درمیان اختلاف محض لفظی ہیں ۔"[79]

اسی سلسلے میں ڈاکٹر قریشی کی یہ وضاحت بھی قابل غور ہے :[80]

"اس کا تذکرہ پہلے ہی کیا جا چکا ہے کہ تناسخ ، حلول اور سریانیت بعض صوفیوں کے تفکر میں داخل ہوگئی تھی ۔ ہندوستانی معتقدین وحدت الوجود سے روابط نے ان تصورات کو اور زیادہ تقویت پہنچائی ۔ جب مسلمانوں نے دیکھا کہ ہندو بھگت بھی وہی کہہ رہے ہیں جو انہوں نے خود اپنے بعض صوفیوں اور مفکروں کی زبان سے سنا تھا تو وہ الجھ کر رہ گئے ۔ ایسے لوگوں کی کمی نہیں تھی جو یہ کہتے رہتے

---

۷۸ ۔ ایضاً ص ۲۰۵

۷۹ ۔ ایضاً ص ۱۶۷ ح

۸۰ ۔ ایضاً ص ۱۶۷ - ۱۶۸ ۔

تھی کہ مذہبی اختلافات محض ظاہری ہیں اور یہ کہ ہر مذہبی جستجو کا مقصد ایک ہی ہے - بعض ہندو سیاسیوں اور عقائد میں تحریف کرنے والے صوفیوں کی پرہیزگاری اور بزرگی ان مسلمانوں کے لیے وجہ کشش بنی جن میں سے بعض کو راسخ العقیدہ اور بدعتی کے درمیان امتیاز کرنے کی تربیت حاصل نہیں تھی - انہوں نے صوفیانہ تخیلات کو خواہ وہ کبھی ذریعے سے آئے ، قبول کر لیا - نصابی تربیتوں کی طرف سے غفلت عام ہو گئی کیوں کہ بہت سے مذہبی لوگ یہ سمجھنے والے موجود تھے کہ ان تربیتوں سے کوئی فائدہ نہیں - اس سلسلے میں ڈاکٹر قریشی کے دو ذیلی حواشی بھی بھی قابل غور ہیں :[۸۱]

۱ - ابوالفضل نے ایک مندر کے لیے ایک کتبہ لکھا جس میں حسب ذیل شعر نقل کیا :

کفر و اسلام در رہت پویان
وحدہ' لا شریک لہ گویان

اس نظریے کی مقبولیت کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ دارا شکوہ سر اکبر میں یہ استدلال کرتا ہے کہ قرآن اپنشدوں میں چھپا ہوا ہے -"

۲ - دارا شکوہ کی ایک رباعی ہے :

تسبیح بمن عجب درآمد بزبان
گفتہ کہ مرا چہ کنی سرگردان

گر دل بہ عوض ہمی بگردانی تو
دانی کہ برائے چیست خلق انسان

۸۱ - ایضاً پاورقی ص ۱۶۸ -

وحدت الوجود کے تجربہ کے نتیجہ میں جس طرح کے تجربہ سے منصور حلاج دوچار ہوا اس قسم کی مثالیں بعض اور صوفیہ کے یہاں بھی ملتی ہیں ۔ صوفی اپنے اس تجربہ میں مجاہدہ سے اعلیٰ منازل طے کرکے اس مرحلہ میں داخل ہو جاتا ہے جہاں اس کے بقول من و تو کی تفریق باقی نہیں رہتی ۔ حضرت علی الہجویری ایک جگہ فرماتے ہیں :[۸۲]

''پیغمبر[ص] ما را خبر داد قوله[ص] خبراً عن اللہ تعالیٰ لایزال عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت له سمعاً و بصراً و یداً و مویداً و لساناً بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش ، چون بندۂ ما بمجاہدت بما تقرب کند ما ویرا بدوستی خود رسانیم و ہستی ویرا اندروے فنا گردانیم و نسبت وے از افعال وے بزدائیم تا بما شنود آنچ شنود ، و بما گوید آنچ گوید و بما بیند آنچ بیند و بما گیرد آنچ گیرد یعنی اندر ذکر ما مغلوب ذکر ما شود ، کسب وے از ذکر وے فنا شود ذکر ما سلطان ذکر وے گردد ، نسبت آدمیت از ذکر وے منقطع شود پس ذکر وے ذکر ما باشد تا اندر حال غلبه بدان صفت گردد که ابو یزید گفت سبحانی ما اعظم شانی و آنکه گفت بشانه گفتاروی و گوینده حق ، کما قال رسول اللہ[ص] ، الحق ینطق علی لسان عمر ۔ ۔ ۔''

اس قرب و معیت اور فنا فی اللہ بقا باللہ کے صوفیانہ تجربے میں بعض اوقات صوفیہ کے تجربے اور اس کا بیان ایسا ہے کہ اس سے حلول اور تناسخ کا شبہ ہونے لگتا ہے ۔ یہ مرحلہ بڑا نازک ہے اور ظاہر ہے عام آدمی جن کے سامنے یہ تجربہ بیان ہو وہ اس کی صوفیانہ حقیقت اور توجیہ و تشریح تک پہنچنے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور اس لیے وہ صرف اس کے ظاہری اور سطحی معنی سے

---

۸۲ ۔ کشف المحجوب محولہ بالا ۔ ص ۳۲۶ ۔ ۳۲۷ ۔

تأثر ہوتے ہیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر راسخ الاعتقادی کو
صدمہ پہنچتا ہے اور اس طرح کے خیالات افراد اور اقوام میں مذہب
کی اہمیت اور عبادت کی ضرورت کے نقطۂ نظر کو کمزور
بنا دیتے ہیں -

ہم نے اس بحث میں جو ویدانت ، بھگتی ، سنیاسیوں ،
اپنشد ، دارا شکوہ وغیرہ کا ذکر کیا ہے وہ اس لیے کہ جو کچھ
تاریخ تصوف میں برصغیر میں گزرا اسی طرح کی صورت حال دوسرے
ممالک میں پیش آئی - اس کا ایک مختصر جائزہ ہم تصوف کے ایرانی
پس منظر میں پیش کر چکے ہیں جہاں راسخ الاعتقادی کو کمزور
کرنے کے لیے مختلف عناصر کارفرما رہے ہیں اور جس کی بنا پر ایسے
فرقے پیدا ہوئے ہیں جن کو ایک عام نام زنادقہ سے یاد کیا جاتا
ہے اور جیسا کہ ہم نظام الملک طوسی کے حوالہ سے نقل کرچکے
ہیں ان سب کا اصلی مقصد اسلام اور مسلمانوں کی بیخ کنی تھا اور
یہ لوگ اسلام کا لبادہ اوڑھ کر یہ مقصد زیادہ آسانی اور زیادہ
کامیابی سے حاصل کر سکتے تھے - ہندوستان میں صورت حال ایسی
تھی جس سے اس قسم کے نظریات اور خیالات کو پروان چڑھنے
میں مدد مل سکتی تھی - اول تو یہ کہ برصغیر میں اسلام کے
داخلہ کے بعد تبلیغ کے لیے کبھی کوئی باقاعدہ اور منظم تحریک
نہیں چلائی گئی اور اسلام بیشتر ان صوفیائے کرام کے ذریعہ سے
پھیلا جنھوں نے مختلف علاقوں میں قیام کیا اور اسلام کی روشنی
پھیلائی - سیاسی اعتبار سے بر صغیر میں اکثریت پھر بھی غیرمسلم
رہی اور مسلمانوں کی حکومت کے انتہائی عروج کے دور میں بھی
وہ کبھی مکمل اکثریت میں نہ ہو سکے - حکومت نے سیاسی
مصلحتوں کی بنا پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک کرنے کی
کوشش میں ضرورت سے زیادہ فراخدلی سے کام لیا - صوفیا خود
صاحبان لشکر و سپاہ نہ تھے ، ان کے پاس صرف محبت اور اخوت

کا پیغام تھا جس سے وہ اپنا مقصد حاصل کر سکتے تھے ۔ وہ راسخ الاعتقادی کے باوجود یہ طاقت نہیں رکھتے تھے کہ ملک میں رونما ہونے والے دگر اعتقادی کے طوفان کا عملی طور پر مقابلہ کر سکیں ۔ اس لیے آہستہ، آہستہ یہ رجحان جیسے وحدت الوجود کے عقیدہ نے اور بھی تقویت پہنچائی برصغیر میں ہمہ گیر ہوگیا ۔ ایک مرتبہ پھر ڈاکٹر قریشی کی یہ رائے دیکھیے :[۸۳]

"گزشتہ بحث سے یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ متعدد چشمے ایک ہی طرف کو بہہ رہے تھے ، آخرکار اکبر کے عہد میں وہ سب جمع ہوکر ایک بہت بڑا دریا بن گئے ۔ اکبر کے مذہبی خیالات جو دین الٰہی کی شکل میں ظاہر ہوئے اگر محض ایک شاہی دماغ کی سنک سے متعلق ہوتے تو تاریخی حیثیت سے ان کی کوئی اہمیت نہ ہوتی ، مگر وہ اس لیے اہم ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں جو رجحانات کچھ عرصہ سے کارفرما تھے ان کا نقطۂ عروج وہی خیالات تھے ۔"

اکبر سے لے کر داراشکوہ تک ہمیں برابر ایسے عناصر ملتے ہیں جو اس راسخ الاعتقادی کے خلاف دگر اعتقادی کے رجحانات اور میلانات کی تائید اور ان کے فروغ کے لیے کوشاں رہے ۔ پانی جب سر سے گزر گیا تو بہ ہرحال لوگوں کو دگر اعتقادی کے عواقب اور نتائج نظر آنے لگے۔ خود عہد اکبری میں اکبر کے بعض درباری اکبر کے خیالات سے متفق نہ تھے اور راسخ العقیدہ مسلمانوں نے دارا شکوہ کے مقابلہ میں حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی تائید اسی بناء پر کی تھی ۔ خود علما اور صوفیا کا ایک مکتبۂ فکر وحدت وجود اور اس سے پیدا ہونے والے خیالات اور افکار کی تائید نہیں کرتا تھا ۔ اس سلسلے میں ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کریں گے

۸۳ ۔ برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ، محولہ بالا ، ص ۱۲۳ ۔

جو مشہور صوفی بزرگ حضرت عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ اور آن کے فرزند سے متعلق ہے ۔[۸۳]

ایک موقع پر جناب شیخ بعد نماز فجر اپنی جماعت کے بعض افراد کی طرف متوجہ ہوئے اور حالت سرمستی میں وحدت الوجود پر گفتگو کی ۔ آپ کے صاحبزادے حضرت شیخ رکن الدین کا بیان ہے کہ میں اور میرے بھائی شیخ حمید اور شیخ احمد اس مجلس میں حاضر تھے ، میں نے آپ سے گزارش کی کہ مسئلہ وحدت الوجود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے کہیں بھی منقول نہیں ہے اور نہ شارع علیہ السلام نے دین کا مدار مسئلہ وحدت الوجود پر رکھا ہے اور نہ اس کے متعلق کچھ بیان کیا ہے ۔ آج کل جو ہم لوگ اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں اور اس پر اعتقاد رکھتے ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ کل قیامت کے دن اس مسئلہ پر ہمارا اعتقاد ہمارے لیے نفرت کا باعث ہو ، اور مواخذے کا سبب بنے ۔ آپ نے میرے جواب میں فرمایا کہ اگرچہ یہ مسئلہ صراحت سے شریعت میں بیان نہیں کیا گیا لیکن اشارۃ النص اور دلالۃ النص سے ہمیں اس کے متعلق بہت کچھ ملتا ہے بلکہ بعض جگہ تو صراحت سے بھی ملتا ہے ۔ لیکن اس کو علمائے ظاہر متشابہ کہتے ہیں اور ظاہر کے مطابق تاویل کرتے ہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ تبع تابعین کے عہد میں ظہور میں آیا اور وہ بھی زمانۂ خیر تھا ، اس لیے کہ یہ بھی خیرالقرون ثالث تھا اور جنھوں نے اس مسئلے کو وجود بخشا وہ اس دور کے مشائخ کے سردار دین کے مقتدی اور مجتہدین وقت تھے اور تمام علماء ظاہر دین کے مسائل میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے ۔ پس ہمیں ان کے قول و فعل پر اعتماد کرنا چاہیے ۔ ہمیں اس کے علاوہ اس پر بھی غور

---

۸۳ - بہ حوالہ اعجاز الحق قدوسی ، اقبال کے محبوب صوفیہ ، محولہ بالا

لڑنا چاہیے کہ اگر یہ مسئلہ خلاف شریعت ہوتا تو حضرت امام اعظمؒ، امام مالکؒ امام شافعیؒ امام احمد ابن حنبلؒ، امام محمدؒ امام یوسفؒ اور دوسرے ائمہ اہل سنت و جماعت جو دین کے بانی تھے اور دوسرے مشائخ کبار اور موحدین اس مسئلے پر ضرور قلم اٹھاتے اور صراحت سے اس سے اختلاف کرتے۔ اگر یہ مسئلہ دین کے خلاف ہوتا اور باطل ہوتا تو علمائے اہل سنت پر لازم تھا کہ وہ اس کے متعلق سکوت اختیار نہ کرتے اور اس کی تردید میں مشغول ہو جاتے، کیونکہ حق کے متعلق سکوت کرنے والا گونگا شیطان ہے۔ اسی طرح وہ اس کی بھی تردید کرتے جیسا کہ انہوں نے معتزلہ، فلاسفہ اور دوسرے گمراہوں کی تردید کی ہے۔ پس جب ائمۂ دین نے اس مسئلہ میں سکوت اختیار کیا ہے اور اس کا رد اور انکار نہیں کیا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ مسئلہ دین کے خلاف نہیں کیونکہ بیان کے محل میں خاموشی خود بمنزل اقرار کے ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کثرت وجود کے قائل ہیں۔ جو کثرت وجود کے قائل ہیں، وہ علمائے ظاہر ہیں۔ اکثر زہاد، عابدین اور مشائخ کبار اسی مسلک پر ہیں اور بعض وحدت وجود کے قائل ہیں۔ یہ بھی موحد اور عارفان حقیقت وجود ہیں اور ان میں بھی جلیل القدر علماء، مقتدائے دین اور مجتہدان وقت ہیں اور اہل حق کا کشف بھی اس کے حق ہونے پر شاہد ہے۔ پس یہ مسئلہ مختلف فیہ تو ہے لیکن مخالف دین نہیں اور نہ بندے کے لیے آخرت میں مضر ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ یہ مسئلہ وحدۃ الوجود اسرار الٰہی میں سے ہے اور ایک ایسی حقیقت ہے جس کا تعلق باطنی سربلندیوں سے ہے اور ہر آدمی اور ہر مرتبے کے لائق و سزاوار نہیں۔ اسی لیے اسرار ربوبیت کے افشا کو کفر کہا گیا ہے۔ حق یہ ہے کہ جب بھی کوئی منصور حلاج کی طرح انا الحق کا نعرہ لگائے اسی طرح دار پر جائے گا۔ تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ مسائل کی نوعیت مختلف ہے۔ معذور کا مسئلہ علیحدہ ہے۔ تندرست

کا مسئلہ علیحدہ ہے - اسی طرح مسئلۂ شریعت الگ ہے ، مسئلۂ طریقت الگ ہے اور مسئلہ حقیقت الگ ہے - اسی لیے کلمۂ طیبہ کے مفہوم و مطالب میں لامعبود الا اللہ مسئلہ شریعت ہے ، لا مقصود الا اللہ مسئلہ طریقت ہے ، لاموجود الا اللہ مسئلۂ حقیقت ہے - کبھی معلوم ہونا چاہیے کہ مسئلہ وحدت الوجود میں محققین کے اختلاف کی بنیاد ایک دوسرے ہی اختلاف پر مبنی ہے - ایک فرقہ جو کثرت وجود کا قائل ہے حق سبحانہ و تعالیٰ کو کہ واجب الوجود ہے ماوراءالوجود کہتا ہے جس کو ہماری عقل ادراک نہیں کر سکتی - وہ وجود کو صفت لازمی مقتضا اس ذات کا قرار دیتا ہے کہ وجود اس ذات سے ازلاً و ابداً جدا نہیں ہوتا اور جو لوگ وحدت الوجود کے قائل ہیں وہ ذات حق سبحانہ و تعالیٰ کو عین وجود مطلق قرار دیتے ہیں اس لیے کہ موجودیت میں اعلیٰ مرتبہ وجود مطلق ہے اور وہی واجب الوجود ہے - غرض کہ ہر فریق کے پاس متعدد براہین و دلائل ہیں جنھیں اپنے موقع پر سمجھا جا سکتا ہے -

شیخ رکن الدین کا بیان ہے کہ یہ گفتگو خاصی طویل تھی کہ اس میں صبح سے دوپہر تک کا وقت ہوگیا - ظاہر ہے اوپر جو کچھ لکھا گیا وہ اس طویل بحث کا اختصار ہے لیکن اس سے عام وحدۃ الوجود کے قائل صوفیا کا نقطۂ نظر معلوم ہو جاتا ہے اور یہ بھی اس کی بناء پر شریعت ، طریقت اور حقیقت کے راستوں کو الگ الگ بتایا جاتا ہے - ایک عام دین دار اور سیدھے سادے انسان کے لیے یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ ان میں سے کون سا راستہ اس کی نجات کا اور صحیح اسلام کی طرف اس کی راہبری کرنے والا ہے حالانکہ خود بعض اکابر صوفیہ اس کی وضاحت کرچکے ہیں کہ کوئی طریقت یا حقیقت ایسی نہیں کہ پابندی شریعت کو ساقط کر دے - لیکن اس کے باوصف یہ اختلاف باقی تھا اور آج تک ہے -

شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا اصرار اس مسئلہ میں اس حد تک تھا کہ اس مقولہ گفتگو کے بعد انہوں نے اپنے صاحبزادوں کے ساتھ رہنا گوارا نہیں کیا کہ ان کا مسلک اپنے والد کے مسلک سے مختلف تھا بلکہ آن کے نزدیک تو ان ساحبزادوں کے پیچھے نماز بھی نہیں ہوتی تھی -

یہ تو مسئلہ وحدت الوجود کے تسلیم کرنے کا ایک پہلو تھا جس سے راسخ الاعتقادی کو ضعف پہنچا اور دگر اعتقادی کے خیالات اور رجحانات کو تقویت پہنچی - اس کے نتیجہ کے طور پر خود برصغیر میں ایسے فرقے پیدا ہوگئے جو عقیدہ کے اعتبار سے نہ ہندو تھے نہ مسلمان بلکہ دونوں مذاہب کو ملا کر ان کی آمیزش سے بقول خود اس صلح کل مسلک کی بنیاد رکھنا چاہتے تھے - یہ وہ لوگ تھے جو یا مسلمان اللہ اللہ یا برہمن رام رام کے قائل تھے - بعض صوفیہ کرشن کو بھی ایک ولی مانتے تھے کبیر کے بارے میں بھی بعض لوگ اختلاف رکھتے تھے اور بعض ان کو ہندو اور بعض مسلمان مانتے تھے - ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے -[85]

''کبیر اور تلسی داس میں سے دو چشمے جاری ہوئے : ایک اسلام سے بہت قریب تھا اگرچہ باعتبار حقیقت بالکل اسلامی نہیں تھا اور دوسرا قدامت پسندانہ اور بنیادی طور پر ہندو تھا -''

ڈاکٹر قریشی نے کسی قدر تفصیل سے کبیر کی زندگی ، اس کی تعلیم و تربیت کا ذکر کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے :[86]

''کوئی بات کبیر میں ایسی نہ تھی جس سے یہ سمجھا جاسکے کہ وہ ہندو تھا - وہ کھلے الفاظ میں مسلمان ہونے کا دعویٰ

---

۸۵ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ" محولہ بالا ، ص ۱۳۶ -
۸۶ - ایضاً ص ۱۴۱ و ۱۴۲ -

نہیں کرتا مگر اس کے عقائد وہی ہیں جو ایک مسلمان صوفی کے ہوتے ہیں ۔ ظاہر میں بھی اس نے اسلام کو علانیہ ترک نہیں کیا تھا ۔ اس کا بیٹا کمال تھا اور کمال بھی کبیر کی طرح ایک مخصوص مسلم نام ہے ۔ اس کی تحریریں اور اس کے نظریے وہی ہیں جنھیں صوفیہ عموماً تسلیم کرتے ہیں ۔ کبیر کا عقیدہ وحدت الوجود پر ہے ، اس خدا پر ہے جو بہ یک وقت ماورائی بھی ہے اور سریانی بھی اور جس کی مؤخر الذکر صفت اصل الاصول یا محض ایک قوت جیسی نہیں ہے بلکہ ایک ہوشمند وجود کی طرح ہے اور جس کے سریان کی نوعیت وہی ہے جو قرآن کی اس تشبیہہ سے ذہن نشین کرائی گئی ہے کہ خدا انسان کی رگ جان سے بھی قریب ہے ۔ اس نے قرآن کی یہ تشبیہہ بھی اخذ کی ہے کہ خدا نور ہے ۔ وہ پیغمبر اسلام حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کے واقعے کو کیفیت وجد میں جوش و خروش کے ساتھ گاتا ہے اور اس مضمون کو روحانی ترقی کے انعام یعنی وجود حقیقی کے روبرو ہونے کی جاودانی مسرت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے ۔ اس کے پیش نظر وہ حقیقت ہوتی ہے جس کی تحصیل کتابوں کے ذریعے کبھی میسر نہیں ہو سکتی ۔ اسلام نے عبادت کے جو طریقے مقرر کیے ہیں وہ ان کو مسترد نہیں کرتا وہ صرف یہ کہتا ہے کہ اگر یہ طریقے بغیر کسی روحانی معنویت یا ترفع کے محض ظاہری اعمال بن کر رہ جائیں تو بالکل بے معنی ہوتے ہیں ۔ درحقیقت اس کی تعلیمات یا اس کے فلسفے میں بہت سے صوفیہ کے نظریوں سے کچھ زیادہ انحراف ملنا مشکل ہے ۔ ان صوفیہ کا مطالبہ بھی یہی تھا کہ تزکیۂ روح فرائض مذہبی کی ظاہری بجا آوری کے ذریعے نہیں بلکہ ایک گہری اور معنوی تبدیلی کے ذریعے ہونا چاہیے۔ اس نے اپنے نظریوں

کو صوفیوں کی تعلیم ہی سے بڑے وسیع پیمانہ پر اخذ کیا ہے ۔''

اگرچہ ان نتائج سے ہمیں اختلاف نہیں تاہم یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ کبیر نے یہ خیالات باقاعدہ صوفیوں کی تعلیم سے حاصل کیے تھے یا اس کی رہبری اور رہنمائی اس مسلک میں کسی مسلمان صوفی کی مرہون منت ہے ۔ کبیر کے استادوں میں ایک نام رامانند کا لیا جاتا ہے ، اگرچہ یہ بھی مشتبہ ہے اور اسے درست بھی تسلیم کر لیں تو کبیر کا اس سے تعلق صرف چند سال رہا ہوگا اور وہ بھی ابتدائی عمر میں ۔ اس کے مسلم معلمین کے سلسلے میں صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ جونپور بھی گیا تھا جہاں اس نے مسلم دینیات پر اساتذہ کے خطبے سنے تھے ، مگر بقول ڈاکٹر قریشی[۸۴] ''یہ معلوم نہیں کہ اس نے ان خطبوں سے کیسی دلچسپی لی کیونکہ اس کی تصانیف سے اس مضمون سے متعلق اس کا کوئی گہرا علم ظاہر نہیں ہوتا ۔ . . . اس نے صوفیہ کی تعلیمات کو اپنے مذاق کے زیادہ مطابق پایا اور ان سے روشنی حاصل کی ۔'' ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ صوفیانہ خیالات جن سے کبیر نے روشنی حاصل کی صوفیہ کی بدولت عام ہو چکے تھے ، شہروں ، قصبوں بلکہ دیہات میں برصغیر پاک و ہند کے طول و عرض میں مسلمان صوفیوں کی خانقاہیں ، مدرسے اور مدارس تھے جن میں ہندو مسلمان سب آتے جاتے تھے ، شاعری کی بدولت یہ خیالات اور بھی عام ہو گئے تھے اور جو لوگ وحدت وجود اور اس قسم کی دوسری علمی بحثوں کے سمجھنے اور سننے کے اہل نہ تھے وہ بھی ان مسائل کی عمومیت سے اثر پذیر ہوئے تھے ۔ اس طرح کے حالات ہمیں بعض اور فرقوں کے رہنماؤں کی زندگی میں بھی ملتے ہیں اور خود عامۃ المسلمین میں ایسے افکار و خیالات کا بھی سراغ ملتا ہے جو حقیقی اسلام سے قطعاً دور تھے ۔

---

۸۴ ۔ ایضاً ، ص ۱۳۹ ۔

اس دور کے بعض اکابر علما اور صوفیہ نے بھی اس صورت حال کا اندازہ لگا لیا تھا اور انھوں نے اس کے خلاف راسخ الاعتقادی کے احیا کے لیے تحریکیں بھی شروع کی تھیں۔ اس طرح کی ایک تحریک مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔ اس کے بارے میں آگے چل کر ہم کسی قدر تفصیل سے بحث کریں گے۔

عقیدے اور ایمان سے قطع نظر وحدت الوجود کے اس نظریہ نے اپنی مختلف توجیہات، تشریحات اور تفصیلات کی بدولت عام سماجی زندگی پر بھی بہت گہرا اور دور رس اثر ڈالا۔ راسخ الاعتقادی اور دیگر اعتقادی کا مسئلہ تو ایک مسئلہ ہے جس کا تعلق خاص طور پر مسلمانوں سے ہے لیکن اخلاق اعتبار سے بھی اس عقیدہ یا نظریہ کے اثرات بہت دور رس نتائج کے حامل تھے۔ ہر مذہب میں کچھ نہ کچھ طریقے عبادت ظاہری کے مقرر ہوتے ہیں اور ان کا مقصد معاشرہ میں بعض امور کے لیے اخلاقی حدود کا تعین ہوتا ہے اور ایک حد تک ان پابندیوں سے نفس انسانی کو قابو میں رکھنا مقصود ہوتا ہے۔ اگر عبادات ظاہری کو بے معنی، لغو، غیر ضروری طے کر لیا جائے تو پھر قابل گرفت کوئی چیز نہیں رہتی اور ہر شخص اپنے آپ کو آزاد سمجھ کر ہر قید و بند سے خود کو آزاد سمجھنے لگتا ہے بلکہ بعض ایسے امور جو کسی خاص مذہب یا معاشرہ میں ناپسندیدہ، نامناسب یا ناموزوں سمجھے جاتے ہیں ان کے لیے بھی جواز کی صورت نکل آتی ہے۔ ایک سابقہ باب میں ہم شاعری کی علامات و اشارات اور اسالیب کے سلسلے میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ بعض اسباب کی بناء پر وہ ساری شاعری جس کو مسلمانوں کی شاعری کہا جاتا ہے، الا ماشاء اللہ شعائر اسلام کی تضحیک، تمسخر اور استہزا پر مبنی ہے۔ اسلام میں شراب حرام ہے لیکن ہمارے شعرا کھلم کھلا اس ام الخبائث کو نہ صرف جائز

قرار دیتے ہیں بلکہ حافظ کی زبان میں :

بہ مے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بیخبر نبود ز راہ و رسمِ منزلہا

قرآن حکیم و احادیث نبوی میں نماز کی بار بار تاکید ہے اور صلوۃ اسلام کے ارکان دین میں ایک اہم ستون ہے لیکن ہمارے شاعر اسے چھوڑ کر معشوق کے سنگ در پر جبہ سائی کرنے پر جان دیتے ہیں بلکہ محبوب کے نقش قدم پر سجدہ کرتے چلتے ہیں ۔ کعبہ دنیا میں خدا کی عبادت کا پہلا گھر تھا اور حج مسلمانوں کے لیے ایک فرض ہے لیکن ہمارے شاعر کعبہ کو چھوڑ کر کلیسا آباد کرتے ہیں بلکہ محبوب کے کوچے کے طواف کو طواف کعبہ سے افضل بتاتے ہیں ۔ غرض کہاں تک تفصیل بیان کی جائے ، اگر تلاش کیا جائے تو ہمارے فارسی اور اردو شعرا کے کلام میں اسلام کی تضحیک کا بہت سا سامان نظر آتا ہے ۔ آج جب غیر مسلم مستشرق جو فارسی اور اردو شاعری سے آشنا ہیں ، اس موضوع پر اشعار کی یہ کثرت دیکھتے ہیں تو حیران رہ جاتے ہیں کہ اسلام جن اعمال و افعال کو پسندیدہ قرار دیتا ہے ، مسلمان شاعر اسی کا مذاق اڑاتا ہے اور جن چیزوں کو برا کہتا ہے اس پر علی الاعلان فخر کرتا ہے ۔ تعجب تو یہ ہے کہ اکثر اس کے یہ بیانات محض کذب و افترا کے دفتر ہوتے ہیں ۔ مے و مینا کے اشعار لکھنے والے سب کے سب شرابی نہیں ہوتے ، نہ کوچۂ محبوب میں سر کے بل جانے کا اقرار کرنے والے شاہد باز ہوتے ہیں ۔ یہ مضامین ان کے یہاں محض تقلیدی اور رسمی ہوتے ہیں لیکن عام معاشرہ پر ان کا نفسیاتی اثر بہت گہرا ہوتا ہے اور ممنوعات سے کراہیت اور نفرت کی بجائے ان کے قبول کرنے کے لیے راہ ہموار ہو جاتی ہے اور اس طرح اخلاق بے راہ روی کے لیے دروازہ کھل جاتا ہے ۔

بعض حضرات نے اس کی توجیہہ دوسری طرح کی ہے ۔ وہ

کہتے ہیں کہ ایسے اشعار اور مضامین کا ایک رخ مجازی اور ایک حقیقی ہے - شراب سے مراد وہسکی یا ٹھرا نہیں شرابِ معرفت الٰہی ہے اور معشوق انشا ، مصحفی ، جرأت ، رنگین یا نواب مرزا خان داغ کا معشوق نہیں بلکہ معشوق حقیقی ، حسن مطلق یا اللہ تعالیٰ ہے - اگر یہ توجیہہ مان بھی لی جائے تو یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ فارسی اور اردو کے تمام شعرا جن کے یہاں اس قسم کے مضامین ملتے ہیں فی الحقیقت صوفی تھے اور ان کے تمام اشعار عشق حقیقی اور حسن مطلق سے متعلق ہیں اور وہ شراب معرفت الٰہی سے سرشار ہیں اور اگر یہ بھی مان لیں تو پھر بھی یہ مسئلہ رہتا ہے کہ ان اشعار کے تمام پڑھنے اور سننے والے جب تک تمام کے تمام اصحاب معرفت نہ ہوں وہ تو ان کے مجازی معنوں سے آگے حقیقت تک پہنچ ہی نہیں سکتے - یہ صورت حال بھی دراصل اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں ، یعنی طریقت اور شریعت کو دو الگ راستے بتانے یا سمجھنے کا مسلک جس کی تردید خود اکابر صوفیہ نے کی ہے ، ہمیں اس کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت نہیں - حافظ شیرازی کے سلسلے میں یہ بحث بہت عام ہے کہ اکثر حضرات ان کو لسان الغیب کہتے ہیں - ان کے اشعار سے فال نکالتے ہیں اور ان کے جملہ اشعار کو جو مے و مینا سے متعلق ہیں معرفت کے مضامین قرار دیتے ہیں ، لیکن بعض حضرات جن میں علامہ اقبال بھی شامل ہیں ، کلام حافظ کی اس تاویل کو قبول نہیں کرتے اور ان اشعار کو گمراہ کن قرار دیتے ہیں - اقبال کے یہ اشعار اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن (۱۹۱۴) میں شامل ہیں :

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار
جامش از زہرِ اجل سرمایہ‌دار

رہنِ ساقی خرقۂ پرہیزِ او
مے علاجِ ہولِ رستاخیزِ او

نیست غیر از بادہ در بازارِ او
از دو جام آشفتہ شد دستارِ او

مسلم و ایمانِ او زناردار
رخنہ اندر دینش از مژگانِ یار

دعوئ او نیست غیر از قال و قیل
"دستِ او کوتاہ و خرما بر نخیل"

گوسفند است و نوا آموخت است
عشوہ و ناز و ادا آموخت است

دل ربائیہائے او زہر است و بس
چشمِ او غارت گرِ شہر است و بس

ضعف را نام توانائی دہد
سازِ او اقوام را اغوا کند

محفلِ او درخورِ ابرار نیست
ساغرِ او قابلِ احرار نیست

بے نیاز از محفلِ حافظ گزر
الحذر از گوسفندان الحذر

حافظ شیرازی کو برعظیم پاک و ہند میں خاص طور پر جو قبول عام اور شہرت نصیب تھی اور یہاں وحدت الوجود کے اثر اور دیگر صوفیانہ تعلیم کی بدولت ایسے خیالات و افکار جن کی صوفیانہ تاویل حقیقت و معرفت کا سبق بن سکی تھی عام تھے ، اس لیے علامہ اقبال کے ان اشعار پر مختلف حضرات نے سخت تنقید کی ۔ ان تنقید کرنے والوں میں ایسے حضرات بھی شامل تھے جو علامہ اقبال کے مداحوں ، دوستوں اور قدر دانوں میں تھے ، مثلاً اکبر الہ آبادی

خواجہ حسن نظامی ، پیرزادہ مظفرالدین احمد ، مولانا فیروزالدین طغرائی وغیرہ - اسرار خودی کے جواب میں راز بیخودی اور لسان الغیب کے نام سے دو مستقل مثنویاں علامہ اقبال کے اعتراض کے جواب میں لکھی گئیں - علامہ نے دوسرے ایڈیشن میں یہ اشعار خارج کر دیے ، اس سلسلہ میں خلیفہ عبدالحکیم کا بیان ہے :[۸۸]

''اقبال نے اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا - میں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا ، فرمانے لگے خیالات میرے وہی ہیں ، میں نے مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریہ ہی کے مخالف نہ ہوجائیں - اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریہ پر غور کریں -''

ادبیات کے بارے میں ہم ابھی ان کے نظریہ پر کسی قدر تفصیل سے بحث کریں گے - حافظ کے متعلق علامہ کا ایک بیان اور دیکھ لیجیے - عبدالرحمان طارق اپنے ایک مضمون ''مے شبانہ'' میں علامہ اقبال سے اپنی بعض ملاقاتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :[۸۹]

''اس زمانے میں میں نے ایک مقالہ خواجہ حافظ پر لکھا تھا جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ وہ صوفی نہ تھے - ایک شام میں نے ڈاکٹر صاحب سے یہی سوال کیا تو فرمانے لگے کہ خواجہ حافظ حقیقت میں صوفی نہ تھے ، اس کے ثبوت میں انہوں نے مولانا جامی کی کتاب ''نفحات الانس'' کا حوالہ دیا اور کہا کہ صوفیوں کی اصطلاحات اور زبان کے استعمال سے کوئی صوفی تھوڑا ہی

---

۸۸ - خلیفہ عبدالحکیم ، اردو ، اقبال نمبر ص ۸۲۳ -

۸۹ - ملفوظات اقبال ، طبع اول ، لاہور ، ص ۲۲۸-۲۲۹ -

بن جائے گا ، جس طرح Cowl پہننے سے کوئی پادری نہیں بن جاتا - اِس سلسلے میں انھوں نے خواجہ حافظ کی شاعری ، ان کی سہل انگاری ، تن آسانی اور حجرہ نشینی کی تعلیم اور جبر و قدر کے غلط نظریے کے تباہ کن نتائج پر روشنی ڈالی - فرمانے لگے صوفی عمل کی تلقین کرتا ہے اور یہ خواجہ حافظ کے یہاں مفقود ہے - اس کا اثر جو کچھ ہندی مسلمانوں پر ہوا وہ ظاہر ہے - یہاں سے پلٹے تو فرمانے لگے میں ہندوستان میں مسلمانوں کے مستقبل سے نا اُمید نہیں ہوں ، مجھے یقین ہے کہ عنقریب ان میں کوئی Guiding Spirit نمودار ہوگی - فقر کی بابت پوچھا تو فرمایا کہ فقر سے میری مراد افلاس اور تنگدستی نہیں ، بلکہ استغنا ، دولت سے لاپروائی ہے - دولت جوہرِ مردانگی کی موت ہے - اس سے جرأت اور بہادری جاتی رہتی ہے -

میں ایسے فقر سے اے اہل حلقہ باز آیا
تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری''

ہم یہاں اس بحث کو غیر ضروری سمجھتے ہیں کہ خواجہ حافظ حقیقت میں صوفی تھے یا نہیں تھے - دراصل تصوف ذاتی تجربے کا نام ہے اور اس کے متعلق محض کلام سے کوئی رائے تائید یا تردید میں قائم کرنا یقینی نہیں ہے - ہاں یہ درست ہے کہ جس قسم کی شاعری حافظ کی تھی اقبال اسے پسند نہیں کرتے تھے ، لیکن یہ شاعری حافظ سے مخصوص نہیں ، اردو شعرا میں میر ، درد ، غالب سے لے کر ہمارے دور میں فانی اور جگر تک شاعری کا وہ مقصد یا منصب نہیں ہے جو اقبال کا فنونِ لطیفہ کا نظریہ ہے - اقبال نے اس قسم کی شاعری کے بارے میں کئی اور موقعوں پر اظہار خیال کیا ہے - ''جاوید نامہ'' میں فرماتے ہیں :۹۰

---

۹۰ - جاوید نامہ ، ص ۴۴ -

اے بسا شاعر کہ از سحرِ ہنر
رہزنِ قلب است و ابلیسِ نظر

شاعرِ ہندی ! خدایش یار باد
جانِ او بے لذتِ گفتار باد

عشق را خنیاگری آموختہ
با خلیلان آذری آموختہ

حرف او چاویدہ و بے سوز و درد
مرد خوانند اہل درد او را نہ مرد

زان نوائے خوش کہ نشناسد مقام
خوشتر آن حرفے کہ گوئی در مقام

فطرتِ شاعر سراپا جستجو ست
خالق و پروردگارِ آرزو ست

شاعر اندر سینۂ ملت چو دل
ملتے بے شاعرے انبارِ گل

سوز و مستی نقشبندی عالمے است
شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

شعر را مقصود اگر آدم گری است
شاعری ہم وارثِ پیغمبری است

شعر و ادب منجملہ فنون لطیفہ ایک فن ہے ، اس کے بارے میں اقبال کا ایک مثبت نظریہ ہے اور وہ اسے اظہار خودی کا ایک ذریعہ اور وسیلہ سمجھتے ہیں ۔ وہ تمام افکار و خیالات جو خودی کے ارتقا اور تقویت کا باعث ہوتے ہیں ، اقبال کے نزدیک مستحسن اور

مقبول ہیں اور اس کے برعکس جن تصورات سے خودی کی نفی ہو اور اسے کمزوری اور اضمحلال نصیب ہو وہ مردود اور نامقبول ہیں۔ صوفیانہ اشعار چونکہ عام طور پر اسی منفی پہلو پر زیادہ زور دیتے ہیں اس لیے اقبال صرف ایسے صوفی شعرا اور ایسے صوفیانہ اشعار کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس کے برعکس جن صوفیا اور دیگر شعرا کے یہاں ایسے افکار و خیالات ملتے ہیں اور جن کی کمی نہیں اقبال ان کو پسند کرتے ہیں بلکہ اکثر ان کو اپنے خیالات و نظریات کے اظہار کے لیے پیش کرتے ہیں۔ ایک نمایاں مثال مولانا روم کی ہی ہے جن کو اقبال اپنا پیر و مرشد بناتے ہیں اور ان کے بکثرت اشعار اپنے اردو اور فارسی کلام میں نقل کرتے ہیں۔ ہم اس موضوع پر اقبال کے محبوب صوفیوں کی بحث میں ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ شعر و ادب اور دیگر فنون لطیفہ کے بارے میں ان کے خیالات کا اندازہ ان اشعار سے ہو سکتا ہے:

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ

ضمیرِ بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ

ہوئی ہے زیرِ فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

(ضرب کلیم، ص ۱۰۰)

ان اشعار میں ادب و دین دونوں کی اساس خودی پر تعمیر کرنے پر زور دیا گیا ہے۔ خود ادب و دین کا رشتہ نہایت اہم ہے اور بہترین

فنی تخلیقات کی اساس ایک دینی جذبے پر ہی رکھی گئی ہے۔ عیسائیوں کے فن تعمیر میں بہترین نمونے گرجوں کی شکل میں ہیں۔ بہترین تصویریں گرجوں کی دیواروں اور کھڑکیوں کے شیشوں پر ہی نظر آتی ہیں۔ مسلمانوں کے فن تعمیر کے بہترین نمونے بھی مساجد کی صورت میں ہیں۔ مصوری کو انھوں نے شروع میں نظر انداز کیا تو اس کے بدلے میں خطاطی کے فن کو معراج کمال پر پہنچا دیا۔ اقبال کو مسجد قرطبہ میں اسلامی فن کی روح اپنی معراج کمال پر نظر آتی ہے اور بلاشبہ یہ نظم اقبال کی تخلیقات میں ایک شہ پارے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے یہ اشعار دیکھیے:

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقش کہن ہو کہ نو، منزلِ آخر فنا

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثباتِ دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام

مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو
عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام

اس کے بعد عشق کی تعریف میں چند اشعار ہیں۔ ان میں یہ شعر بھی ہے:

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

اگلے بند میں اس نظریۂ فن کو ذرا کھل کر یوں بیان کیا

ہے :

اے حرمِ قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف‌وصوت
معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

قطرۂ خونِ جگر سل کو بناتا ہے دل
خونِ جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

تیری فضا دل فروز ، میری نوا سینہ سوز
تجھ سے دلوں کا حضور ، مجھ سے دلوں کی کشود

عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں
گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود

پیکرِ نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا
اس کو میسر نہیں سوز و گدازِ سجود

اس کے بعد یہ شعر دیکھیے جو ذوق و شوق ، جذب و مستی اور رنگ و آہنگ کے اعتبار سے خالص صوفیانہ ہے :

شوق مری لے میں ہے ، شوق مری نے میں ہے
نغمۂ اللہ ھو میرے رگ و پے میں ہے

اس کے بعد مسجد قرطبہ کے جلال و جمال کا ذکر ہے کہ عین مردِ خدا کی دلیل ہے اور جاوداں اور غیر فانی ہے :

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں ، کار کشا ، کارساز

اور یہ آخری شعر :

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خونِ جگر کے بغیر

(بالِ جبریل ص ۹۳ تا ۱۰۱)

بعض اور متفرق اشعار دیکھیے ، ان میں اُن کے اسی نقطۂ نظر کی ترجمانی ہوئی ہے :

آزر کا پیشہ خارا تراشی
کارِ خلیلاں خارا گدازی

(بال جبریل ۷۲)

مری نوا سے ہوئے زندہ عارف و عامی
دیا ہے میں نے انھیں ذوقِ آتش آشامی

(ایضاً ۷۳)

ایک مختصر نظم کا عنوان ہے ''اہل ہنر سے'' :

مہر و مہ و مشتری ، چند نفس کا فروغ
عشق سے ہے پایدار تیری خودی کا وجود

تیرے حرم کا ضمیر اسود و احمر سے پاک
ننگ ہے تیرے لیے سرخ و سپید و کبود

تیری خودی کا غیاب معرکۂ ذکر و فکر
تیری خودی کا حضور عالمِ شعر و سرود

روح اگر ہے تری رنج غلامی سے زار
تیرے ہنر کا جہاں دیر و طواف و سجود

اور اگر با خبر اپنی شرافت سے ہو
تیری سپہ انس و جن تو ہے امیرِ جنود

(ضرب کلیم ۱۱۲)

ایک اور مختصر نظم ''سرود'' ہے :

آیا کہاں سے نالۂ نے میں سرورِ مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نے ؟

دل کیا ہے؟ اس کی قوت و مستی کہاں سے ہے؟
کیوں اس کی اک نگاہ الٹتی ہے تختِ کے ؟

کیوں اس کی زندگی سے ہے اقوام میں حیات ؟
کیوں اس کے واردات بدلتے ہیں پے بہ پے ؟

کیا بات ہے کہ صاحبِ دل کی نگاہ میں
جچتی نہیں ہے سلطنتِ روم و شام و رے

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا
سمجھو تمام مرحلہ ہائے ہنر ہیں طے

جن حضرات کے پیش نظر مثنوی مولانا روم کا یہ افتتاحی شعر ہے وہ اس نظم کے پورے پس منظر اور اس کے مضمون کو سمجھ سکتے ہیں :

بشنو از نے چون حکایت می کند
از جدائیہا شکایت می کند

یوں اس موضوع پر کلام اقبال میں بکثرت حوالے اور اشعار مل سکتے ہیں لیکن چونکہ اس موضوع کی تفصیل ہماری بحث کا صرف ایک مختصر جزو ہے اس لیے ان چند اشعار پر اکتفا کی جاتی ہے۔ عنوان ہے ''فنون لطیفہ'' :

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا !

مقصودِ ہنر سوزِ حیاتِ ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثلِ شرر کیا !

جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا وہ گہر کیا !

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ بادِ سحر کیا

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا !

ضرب کلیمی کا استعارہ اقبال کے یہاں بڑی اہمیت رکھتا ہے ۔ انھوں نے اپنے ایک مجموعۂ کلام کا نام ہی ضرب کلیم رکھا ہے ۔ بانگ درا میں خضر راہ ان کی اہم ترین نظم ہے ، وہ بھی حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کے قصہ پر اقبال کے تخیل کی تعمیر ہے ۔ حضرت موسیٰؑ کے علم کا عجز باوجود پیغمبر ہونے کے خضر سے آن کی ملاقات اور اس میں پیش آنے والے واقعات جو قرآن حکیم میں بیان کیا گیا ہے ۔ یہ خود ایک علامت ہے اور حضرت خضرؑ کا علم غیب اور مستقبل کا علم ہے ۔ اس قصے سے علم و معرفت کے نازک فرق کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ جو علم حواس ظاہری ، منطقی استدلال ، اسباب و علل کی تلاش پر مبنی ہو ظاہر ہے اس کا اطلاق صرف آن اشیا کے علم پر ہو سکتا ہے جو ان حواس ظاہری ، استدلال اور اسباب و علل کی گرفت میں آ سکتے ہیں ۔ ان سے ماسوا اور ماورا اشیاء حالات و کیفیات کا علم ان ذرائع اور وسائل سے ممکن نہیں ان کے لیے کوئی اور ذریعہ درکار ہے اور یہی علم کا وہ ذریعہ ہے جسے معرفت کہتے ہیں اور جس پر صوفیہ نے بار بار

زور دیا ہے۔*

اب تک ہم نے صوفیانہ افکار کے بعض بنیادی عناصر مثلاً عشق، قلندری اور وحدت الوجود سے بحث کی ہے ، اب ہم بعض اور عناصر کا تجزیہ کرتے ہیں جن کا تعلق تصوف اور صوفیانہ فکر اور صوفیوں کے اعمال سے ہے ۔ جیسا کہ ہم نے اس مقالے کے ابتدائی باب میں بیان کیا ہے ، صوفیہ کے نزدیک ان کے خیالات و افکار کا ماخذ قرآن حکیم اور احادیث نبوی ہیں ۔ اقبال ان دونوں کی اہمیت کے قائل ہیں اور بعض اوقات قرآن حکیم اور احادیث نبوی سے متعلق وہ اپنے خیال کی تائید میں کسی صوفی کا ہی قول پیش کرتے ہیں ۔ مثلاً ایک جگہ الٰہیات کی تشکیل جدید میں فرماتے ہیں :

''بقول ایک مسلمان صوفی کے قرآن حکیم کی فہم ایک مومن کے لیے اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ یہ نہ سمجھے کہ وہ اس پر اسی طرح نازل ہوا ہے جس طرح کہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا ۔''[91]

اسی قسم کا ان کا ایک بیان اور دیکھیے :[92]

''جب میں سیالکوٹ میں پڑھتا تھا تو صبح اٹھ کر روزانہ قرآن پاک کی تلاوت کرتا تھا ۔ والد مرحوم اپنے اوراد و وظائف سے فرصت پا کر آتے اور مجھے دیکھ کر گزر جاتے ، ایک دن صبح کو میرے پاس سے گزرے تو فرمایا کہ کبھی فرصت ملی تو میں تم کو ایک بات بتاؤں گا ، بالآخر انھوں نے ایک مدت کے بعد یہ بات بتائی اور ایک دن صبح کو جب میں حسب دستور قرآن پاک کی تلاوت کر رہا تھا

---

*اقبال کے نظریہ' فن کے ایک پہلو پر ہم سماع کے سلسلے میں آئندہ بحث کریں گے اور ان کے اس نظریے کی مزید وضاحت کریں گے ۔

۹۱ ۔ ڈاکٹر ابو سعید نور الدین ۔ اقبال اور تصوف اسلام ۔

۹۲ ۔ ایضاً مقالہ اصل متن صفحہ ۱۶۱ ۔

تو وہ میرے پاس آئے اور فرمایا ، بیٹا کہنا یہ تھا کہ تم قرآن پڑھو تو یہ سمجھو کہ قرآن تم ہی پر اترا ہے ، یعنی اللہ تعالیٰ خود تم سے ہم کلام ہے ۔"

ملفوظات اقبال میں علامہ کے احباب اور نیاز مندوں کے متعدد بیانات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن حکیم کی تلاوت کا ایک خاص اثر ان پر ہوتا تھا ۔ مثلاً مرزا جلال الدین کا بیان ہے :[۹۳]

''اکثر مجالس میں ڈاکٹر صاحب سے قرآن حکیم کے رموز سننے کا بھی ہمیں موقع ملتا ، وہ فقہ میں کسی خاص سکول کے پابند نہ تھے گو عام طور پر لوگ انہیں سنی ہی سمجھتے رہے ہیں اور وہ اپنے امور میں اہل سنت ہی کے شعار کے پابند تھے ۔ مسائل شرعی میں وہ بڑی آزاد خیالی کے ساتھ گفتگو فرمایا کرتے تھے اور دوران بحث میں کہا کرتے خدا کا ارشاد ہے : فتفکروا و تدبروا ، اجتہاد ہر شخص کا فطری حق ہے اور وہ ساری عمر اسی پر عمل پیرا رہے ۔"

اگرچہ ہمیں مرزا جلال الدین کی اس روایت سے اتفاق نہیں کہ علامہ اقبال نے یہ فرمایا ہو گا کہ ''اجتہاد ہر شخص کا فطری حق ہے" کیونکہ اس اصول کو تسلیم کر لیں تو دین میں اختلاف اور افتراق کے دروازے کھل جاتے ہیں ۔ اجتہاد کے فطری حق کو تسلیم کرنے کے باوجود اجتہاد کرنے والوں میں بعض صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے : اس کا علم دین مسلم اور قابل اعتبار ہو ، وہ عربی زبان و ادب ، اس کے محاورہ اور اسلوب پر قدرت رکھتا ہو ، علوم شرعیہ پر اس کی نظر ہو ، اس کے قول و فعل سے عموماً اسلام کے بنیادی افکار و خیالات ، عقائد و عبادات کی تائید ہوتی ہو ، اپنے اعمال میں صالح ہو اور اس کی نیت دین کی تفہیم ہو ۔ جب کسی

[illegible]

شخص میں یہ اوصاف جمع ہو جائیں تو پھر وہ اجتہاد کرنے کی جرأت کر سکتا ہے۔ قرآن میں غور و فکر کی دعوت موجود ہے اور بار بار مخاطبین کو آیات الٰہی پر غور کرنے اور اُن سے نتائج نکالنے کی دعوت دی گئی ہے اور اس طرح انفرادی اور اجتماعی سطح پر فکر و تدبر کا دروازہ بند نہیں ہے تاہم اس کا مطلب آزاد خیالی کی وہ نوعیت نہیں جس کا اظہار اسلام کی تاریخ میں اکثر ہوا ہے اور تاویل سے وہ صورت پیدا ہوئی کہ

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں

ظاہر ہے نہ یہ اقبال کا مسلک تھا اور نہ اُن کی خواہش* ۔ قرآن کے رموز کو سمجھنے کے لیے اُن کا جذبہ ایک مرد مومن اور انسان کامل کا جذبہ تھا ۔ مرزا جلال الدین کا بیان ہے کہ انہوں نے کئی مرتبہ علامہ سے استدعا کی کہ قرآن حکیم کی تفسیر لکھیں ۔[۹۴]

---

*علامہ اقبال نے خود رموز بیخودی میں ایک بند کا عنوان رکھا ہے
"در معنی اینکہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تراست"
(ص ۱۰۳) اور یہ شعر :

اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط

ز اجتہاد عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

۹۴ - ایضاً ص ۴۷ ۔
خواجہ عبد الوحید صاحب نے بھی یاد ایام کے عنوان سے ملفوظات میں شامل مضمون (ص ۱۰۰) میں اس کی تائید کی ہے "ایک بہت بڑی خوشخبری جو ڈاکٹر صاحب نے سنائی یہ تھی کہ وہ اپنے دل میں اس بات کی زبردست خواہش رکھتے ہیں کہ قرآن حکیم کی تعلیم پر اپنے خیالات مفصل طور پر کتابی صورت میں ظاہر فرمائیں ۔ وہ فرماتے تھے میں نے اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے اشعار میں اظہار کر دیا ہے لیکن ابھی میرے دل میں ان سے بھی بڑی چیز ہے جسے قرآن حکیم کی شرح کی صورت میں ظاہر کرنے کی آرزو رکھتا ہوں" ۔

لیکن ایسا نہ ہو سکا ۔ شاید علامہ تفسیر قرآن لکھنے کی دشواریوں اور اس کے لیے مناسب پس منظر سے مطمئن نہ تھے ۔ مطالب قرآنی کے بارے مرزا جلال الدین کی رائے یہ ہے :

''مطالب قرآنی پر ان کی نظر ہمیشہ رہتی ، کلام پاک کو پڑھتے تو اس کے ایک ایک لفظ پر غور کرتے بلکہ نماز کے دوران میں جب وہ باواز بلند پڑھتے تو وہ آیات قرآن پر فکر کرتے اور ان سے متأثر ہو کر رو پڑتے ۔''[۹۵]

قرآن حکیم کے سلسلے میں علامہ اقبال کا ایک مشہور شعر ہے :

یہ بات کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

یہ انداز خالص صوفیانہ ہے کہ قاری پر قرآن کی کیفیت طاری ہو جائے اور وہ حقیقت میں اپنی فکر ، اپنے عمل ، اپنی ذات میں قرآن کے مطابق یہاں تک ہو جائے کہ وہ خود قرآن بن جائے ۔ اس سلسلے میں ایک گفتگو ملفوظات میں ڈاکٹر سعید اللہ صاحب کی ہے :

''میں نے تصوف کی بحث چھیڑ دی ، فرمایا تصوف ہمیشہ انحطاط کی نشانی ہوتا ہے ۔ یونانی تصوف ، ایرانی تصوف ، ہندوستانی تصوف سب انحطاط قومی کے نشان ہیں ۔ اسلامی تصوف بھی اسی حقیقت کو عیاں کرتا ہے ۔ اسلام کے اولین دور کے صوفی زہاد تھے ، زہد و تقویٰ ان کا مقصد تھا ۔ بعد کے تصوف میں ما بعد الطبیعیات اور نظریات شامل ہو گئے ۔ تصوف اب محض زہد نہیں رہتا اس میں فلسفہ کی آمیزش ہوجاتی

---

۹۵ ۔ ایضاً ص ۷۸ ۔

ہے ۔ ہمہ اوست مذہبی مسئلہ نہیں یہ فلسفہ کا مسئلہ ہے ۔ وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کو کوئی سرو کار نہیں ۔ اسلام کی روح توحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں شرک ہے ۔ وہ فلسفہ اور وہ مذہبی تعلیم جو انسانی شخصیت کے نشو و نما کے منافی ہو بےکار چیز ہے ۔ تصوف نے Scientific روح کو بہت نقصان پہنچایا ہے ۔ ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے تعویذ تلاش کرتے ہیں ۔ گوش و چشم بند کرنا اور صرف چشم باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے ۔ قدرت کی تسخیر جد و جہد سے کرنے کی جگہ سہل طریقوں کی تلاش ہے ۔ ''شجر ممنوعہ'' میرا خیال ہے تصوف سے مراد ہے ۔ خالص اسلامی تصوف یہ ہے کہ احکام الٰہی انسان کی اپنی ذات کے احکام میں جائیں ۔''

یہ بات کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

پھر فرمایا : انا الحق کے معنی یہ نہیں کہ میں خدا ہوں بلکہ اس کو یوں سمجھنا چاہیے کہ انا ہی اصلی چیز ہے ۔ بندہ اگر خدا میں گم ہوگیا تو اس نے اپنی ہستی مٹا دی ۔[۹۶]

ڈاکٹر سعید اللہ صاحب کے حوالہ سے علامہ اقبال کا یہ بیان تصوف کے باب میں خاص اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں انھوں نے اختصار کے ساتھ یونانی تصوف، ایرانی تصوف، ہندوستانی تصوف

---

۹۶ ۔ ایضاً ص ۱۰۷ ۔ ۱۰۸ ۔

اس بیان کو دیکھیے اور پھر ملفوظات میں ہی (ص ۱۳۷) خلیفہ عبدالحکیم صاحب سے منسوب یہ فقرہ ''ایک روز میں نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب سے پوچھا کہ آپ اقبال کے فلسفہ شعر کی توضیح کن الفاظ میں کریں گے ؟ انھوں نے جواب دیا ''اقبال قرآن کا شاعر ہے اور شاعر کا قرآن ہے ۔''

اور اسلامی تصوف کی اصطلاحیں الگ الگ کر کے اس کا اعتراف کیا ہے کہ جسے اسلامی تصوف کہتے ہیں وہ اپنے ماخذ اور مزاج کے اعتبار سے اس قسم کے دوسرے مسالک سے مختلف ہے جن کے لیے ہم یکساں طور پر تصوف کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ دراصل تصوف کے ان میلانات کو (Mysticism) کہنا زیادہ مناسب ہے جس کا ترجمہ اکثر حضرات نے رمزیت کیا ہے ۔ صوفی اور تصوف کی اصطلاح صرف مسلمان صوفیہ کے لیے مخصوص ہے اور باوجود مشترک عناصر اور ملتے جلتے اثرات و میلانات کے یہ اپنے ماخذ اور مزاج میں امتیازی خصوصیات کے حامل ہیں ۔

اس بیان میں توحید اور وحدت الوجود میں خلط مبحث کے سلسلے میں بھی اقبال کی ایک وضاحت ملتی ہے ۔ یہ وضاحت اور تشریح علامہ اقبال سے پہلے بھی کی جا چکی تھی کہ توحید اور وحدت الوجود کا نظریہ ایک نہیں ہے اور توحید کی ضد کثرت نہیں شرک ہے ۔ اس مضمون میں کئی اور بیانات تصوف اور صوفیہ سے متعلق ہیں ۔ مثلاً

> ''تصوف کی بحث دست غیب اور بخشش کے سوال کو لے آئی ۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ یہ قصے سمجھ میں تو نہیں آتے مگر ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ، ممکن ہے کبھی سمجھ میں آ جائیں ۔''

اس قسم کے واقعات کی بعض مثالیں پیش کی ہیں جن میں سے تین مثالیں علامہ اقبال نے اس طرح بیان کیں کہ آن کی تصدیق کرتے ہوں ۔ اگلا سوال 'جن' کے متعلق تھا ، اس کے جواب سے یہاں بحث نہیں ، لیکن اس جواب میں علامہ اقبال کا یہ اعتراف قابل غور ہے :

''یہ بھی ممکن ہے کوئی مخلوق ایسی ہو جسے ہم دیکھ

نہیں سکتے ۔ کئی رنگ ہیں جنھیں ہماری آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں کئی آوازیں ہیں جنھیں ہمارے کان نہیں سن سکتے ۔''

صوفیہ کا تجربہ اسی قسم کا ہے ۔ ظاہر ہے اگر کوئی شخص ان منازل و مراحل اور ان تجربات سے نہ گزرا ہو وہ کیسے ان سے آگاہ ہو سکتا ہے اور کیسے ان کی تائید یا تصدیق کر سکتا ہے ۔

توحید پر ایمان کے لیے رسالت پر ایمان اور رسول اکرم کی نبوت کی تصدیق دل سے اور زبان سے اور یہ کہ آپ نبی آخر ہیں اور نبوت و رسالت آپ پر ختم ہوئی ضروری ہے ۔ اسلامی تصوف میں بھی اس کی اہمیت مسلم ہے اور صوفیہ اپنے مسلک کی تائید میں ہر موقع پر احادیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں ۔ اصل پہلو اس کا یہ ہے کہ صوفیہ کے یہاں طے مدارج و منازل میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بڑی اہمیت رکھتی ہے اور عشق کے مقام میں عشق رسول ان مدارج اور منازل طے کرنے کی ایک ضروری شرط ہے ۔ صوفیا اپنے تمام سلسلوں کو خواہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے وسیلہ سے یا حضرت ابوبکر رض کے وسیلہ سے آپ پر ختم کرتے ہیں آپ کی محبت جس طرح ہر مسلمان کے لیے جزو ایمان ہے اسی طرح صوفیہ کے لیے بھی حرز جان اور باعث عرفان ہے ۔ اقبال کے یہاں عشق رسول کے موضوع پر اس کثرت سے اشعار ملتے ہیں جن سے ان کے اس مسلک کی تائید ہوتی ہے ۔ عشق کی بحث میں اس سلسلے کے بعض اشعار ہم مثنوی اسرار خودی سے نقل کر چکے ہیں ۔ چند اشعار اور دیکھیے ۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی نعت میں ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ کسی جنگ میں گرفتار ہو کر آنے والے قیدیوں میں سردار طے کی دختر بھی تھی ۔ یہ وہ قبیلہ تھا جس کا سردار حاتم اپنی فیاضی کے لیے مشہور تھا ۔ زنجیر اس دختر کے پاؤں میں تھی اور وہ بے پردہ شرم و حیا سے گردن جھکائے تھی ۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اسے بے پردہ دیکھا تو

خود اپنی چادر اسے پیش کر دی ۔ یہ واقعہ بیان کرکے جذبات کی شدت سے مغلوب ہو کر علامہ اقبال فرماتے ہیں :

(ص ۲۱-۲۲-۲۳)

ما ازان خاتونِ طے عریان تریم
پیشِ اقوامِ جہان بےچادریم

روزِ محشر اعتبارِ ما ست او
در جہان ہم پردہ‌دارِ ما ست او

لطف و قہرِ او سراپا رحمتے
آن بیاران این باعدا رحمتے

- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - -

شورِ عشقش در نئے خاموشِ من
می‌تپد صد نغمہ در آغوشِ من

- - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - -

در تپیدِ دمبدم آرامِ من
گرم تر از صبحِ محشر شامِ من

ابر آزار است و من بستانِ او
تاکِ من نمناک از بارانِ او

چشم در کشفِ محبت کاشتم
از تماشا حاصلے برداشتم

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

کشتۂ اندازِ ملا جامیم
نظم و نثرِ او علاجِ خامیم

شعر لبریزِ معانی گفتہ است
در ثنائے خواجہ گوہر سفتہ است

نسخۂ کونین را دیباچہ او ست
جملہ عالم بندگاں و خواجہ او ست

* * *

اور رموز بیخودی کے یہ اشعار دیکھیے :

معنی حرفم کنی تحقیق اگر
بنگری با دیدۂ صدیق رض اگر

قوتِ قلب و جگر گردد نبی ص
از خدا محبوب تر گردد نبی

- - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - -

از رسالت ہم‌نوا گشتیم ما
ہم‌نفس ہم مدعا گشتیم ما

* * *

عشق رسول ص کے سلسلے میں اُن کے ملفوظات اور مکاتیب میں متعدد بیانات ملتے ہیں - ملفوظات میں[۹۷] حکیم محمد حسن قرشی فرماتے ہیں :

---

۹۷ - طبع دوم ، ص ۸۳-۸۴ -

"ڈاکٹر صاحب سے جس قدر قریب ہوتا گیا اسی قدر ان کی عظمت کا مجھے زیادہ احساس ہوتا گیا ۔ یہ امر تعجب انگیز تھا کہ فلسفہ کی گہرائیوں پر اس قدر عبور حاصل کرنے کے باوجود مذہب سے اس قدر متاثر تھے ۔ جب تک ان کو قریب سے نہ دیکھا جائے اس شیفتگی اور عشق کا اندازہ کرنا مشکل ہے جو ان کو اسلام اور حضرت پیغمبر علیہ الصلواۃ والسلام سے تھا ۔ ایک رات میں ان کی خدمت میں حاضر تھا کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سنت کا ذکر شروع ہوگیا ، تکلیف کی پروا نہ کرتے ہوئے آپ نے اس کی پیروی کی بیحد تاکید فرمائی ۔ ثابت کیا کہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کا پیکر اطہر مجسم اسلام ہے ، آپ اسلام اور ایمان کی تفسیر ہیں اور خود حضور ؐ کے اسوۂ حسنہ دریافت کرنا ہو تو قرآن مجید کا ہر حرف اس کی طرف اشارہ کرتا ہے ۔ قرآن حکیم سے ان کو بیحد شغف تھا ۔ وہ بچپن سے بلند آواز سے قرآن پڑھنے کے عادی تھے۔ قرآن حکیم پڑھتے ہوئے وہ بیحد متاثر ہوتے تھے ۔ آواز بیٹھ جانے کا انھیں سب سے زیادہ قلق یہ تھا کہ وہ قرآن عزیز بلند آواز سے نہیں پڑھ سکتے تھے ۔ بیماری کے دنوں میں بھی جب کبھی کسی نے قرآن حکیم کو خوش الحانی سے پڑھا تو ان کے آنسو جاری ہوگئے اور ان پر لرزش اور اہتزاز کی کیفیت طاری ہوگئی ۔ حضور علیہ الصلواۃ والسلام کا بیحد احترام کرتے تھے اور اگر جدید تعلیم یافتہ مسلمان محمد ؐ صاحب کہتا تو بیحد تکلیف محسوس کرتے ۔"

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت اور آپ کے حسن خلق کی تعلیم اقبال رحمۃ اللہ علیہ کو بچپن سے نصیب ہوئی تھی ، اس سلسلے میں انھوں نے اپنا ایک قصہ مثنوی رموز بیخودی[۹۸] میں :

---

۹۸ - رموز بیخودی ص ۱۵۰ ۔

"در معنی این کہ حسن سیرت ملیہ از تادب بآداب محمدیہؐ است" کے عنوان سے لکھا ہے کہ اُن کے آغاز شباب میں ایک فقیر نے ان کے دروازے پر صدا لگائی اور پیہم صدا لگاتا رہا ۔ بقول ان کے آغاز ایام شباب تھا جس میں عقل صواب و ناصواب میں تمیز نہیں کرتی ، چنانچہ انھوں نے غصہ میں آ کر فقیر کے سر پر ڈنڈا رسید کیا ۔ اس واقعہ کا جو اثر اُن کے والد پر ہوا پہلے وہ سنیے :

از مزاجِ من پدر آزردہ گشت
لالہ زارِ چہرہاش افسردہ گشت

بر لبش آہے جگرتابے رسید
درمیانِ سینہ او دل تپید

کوکبے در چشمِ او گردید و ریخت
برسرِ مژگان دمے تابید و ریخت

ہمچو آن مرغے کہ در فصلِ خزان
لرزد از بادِ سحر در آشیان

در تنم لرزید جانِ غافلم
رفت لیلائے شکیب از محملم

اُن کے والد کی یہ حالت کیوں ہوئی ، یہ اُن کی زبان سے سنیے :

گفت فردا امتِ خیر الرسلؐ
جمع گردد پیشِ آن مولائے کل

غازیانِ ملتِ بیضائے او
حافظانِ حکمتِ رعنائے او

ہم شہیدانے کہ دین را نعمت اند
مثلِ انجم در فضائے ملت اند

زاہدان و عاشقانِ دل‌فگار
عالمان و عاصیانِ شرمسار

درمیانِ انجمن گردد بلند
نالہ ہائے این گدائے دردمند

اے صراطت مشکل از بے مرکبی
من چہ گویم چو مرا پرسد نبی

حق جوانے مسلمے با تو سپرد
کو نصیبے از دبستانم نبرد

از تو این یک کار آسان ہم نشد
یعنی آن انبارِ گِل آدم نشد

در ملامت نرم گفتار آن کریم
من رہینِ خجلت و اُمید و بیم

اندکے اندیش و یادآر اے پسر
اجتماعِ اُمتِ خیر البشر

باز این ریشِ سفیدِ من نگر
لرزۂ بیم و اُمیدِ من نگر

بر پدر این جورِ نازیبا مکن
پیشِ مولا بندہ را رسوا مکن

غنچۂ از شاخسارِ مصطفیٰ
گل شو از بادِ بہارِ مصطفیٰ

از بہارش رنگ و بو باید گرفت
بہرۂ از خلقِ او باید گرفت

اور اس کے بعد علامہ اپنے پیرو مرشد مولانا روم کے حوالے کی طرف رجوع کرتے ہیں :

مرشدِ رومی چہ خوش فرمودہ است
آنکہ یم در قطرہ اش آسودہ است

"مگسل از ختم الرسل ایامِ خویش
تکیہ کم کن برفن و برگامِ خویش"

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است
در جہان دست و زبانش رحمت است

اس کے بعد رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رحمت اور آپ کے خلق عظیم کی مدح ہے اور یہ کہ ملت اسلامیہ کے لیے آپ کا اتباع کامیابی و کامرانی کی دلیل ہے ۔ عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سلسلے کے بعض اور اشعار دیکھیے :

بہ منزل کوش مانندِ مہِ نو
درین نیلی فضا ہر دم فزون شو

مقامِ خویش اگر خواہی درین دہر
بحق دل بند و راہ مصطفیٰ رو !

(ارمغان حجاز ص ۸۹)

بہ پایان چون رسد این عالمِ پیر
شود بےپردہ ہر پوشیدہ تقدیر

مکن رسوا حضورِ خواجه ما را
حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر

(ارمغان حجاز ص ۲۳)

* * *

بدن واماند و جانم در تگ و پوست
سوئے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست

تو باش این جا و با خاصاں بیامیز
کہ من دارم ہوائے منزلِ دوست

(ارمغان حجاز ص ۲۳)

باین پیری رہِ یثرب گرفتم
نوا خوان از سرورِ عاشقانہ

چو آن مرغے کہ در صحرا سرِ شام
کشاید پر بہ فکرِ آشیانہ

(ارمغان حجاز ، ص ۲۹)

* * *

بیا اے ہمنفس باہم بنالیم
من و تو کشتۂ شانِ جمالیم

دو حرفے برمرادِ دل بگوئیم
بپائے خواجہ چشمان را بمالیم

(ارمغان حجاز ، ص ۳۶)

* * *

بکوئے تو گدازِ یک نوا بس
مرا این ابتدا این انتہا بس

خرابِ جرأتِ آن رندِ پاکم
خدا را گفت مارا مصطفیٰ بس*

* *

قطارِ نوریان در رہگذار است
پئے دیدارِ او در انتظار است
(زبور عجم ۰ ۲۲۹)

جیسا کہ اس سے پہلے بھی لکھا جا چکا ہے اقبال کے نزدیک رسول اکرم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات پاک انسان کامل کا نمونہ ہے - بعض حضرات کے خیال میں اقبال نے مرد کامل کے تصور میں بعض مغربی فلاسفہ کے خیالات اور نظریات سے استفادہ کیا ہے - کہا جاتا ہے کہ وہ خاص طور پر جرمن مفکر نطشے کے مرد آہن کے تصور سے متاثر ہوئے ہیں اور ان کے اپنے مرد مومن اور انسان کامل میں قوت اور شوکت کے عناصر مرد آہن کے تصور کے عناصر سے ملتے جلتے ہیں - نطشے کے بعض خیالات کا اثر اقبال پر ضرور ہوا ہے - ''قلب او مومن دماغش کافراست'' کی تنقید سے ہی نطشے کے بارے میں ان کے ردعمل کا اظہار ہوتا ہے کہ وہ اس کے بنیادی فکری مزاج کو کافرانہ سمجھتے ہیں لیکن تسخیر کائنات کا جو منصب نطشے کے انسان کامل کے پیش نظر ہے وہ اقبال کے انسان کامل کا بھی تصور ہے -

علامہ اقبال کے تجزیے کے مطابق افلاطونی اور نوافلاطونی فلسفہ نے مشرق اور مغرب کے اکثر مفکرین کو متأثر کیا اور نہ صرف مسلمانوں بلکہ یورپ کی بھی اکثر قوموں پر اس کے سکر آفرین فلسفے کا اثر ہوا جس نے ان اقوام کو عملی طور پر کمزور اور جد و جہد سے محروم کر دیا - وہ افلاطون کو راہب دیرینہ ،

---

*اشارہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کی طرف ، یہ واقعہ بیان ہو چکا ہے -

اور ''ازگروہ گوسفندانِ قدیم'' کہتے ہیں ۔ کہتے ہیں کہ ایک اکیلا بھیڑیا جب بھیڑوں کے ایک پورے گلے پر حملہ کرتا ہے تو بھیڑیں بجائے مدافعت یا بچاؤ کے بھیڑیے کے سامنے خود کو پیش کر دیتی ہیں ۔ مثنوی اسرار خودی میں تفصیل کے ساتھ اس پر تبصرہ کیا ہے :

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سم

آنچنان افسونِ نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

گفت سرِ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ در افسردن است

بر تخیل ہائے ما فرمانرواست
جامِ او خواب آور و گیتی رباست

گوسفندے در لباسِ آدم است
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

فکرِ افلاطون زیان را سود گفت
حکمتِ او بود را نابود گفت

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نا مشہود گشت

زندہ جان را عالم امکان خوش است
مردہ دل را عالم اعیان خوش است

آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام
لذتِ رفتار بر کبکش حرام

قوبہا از سکرِ او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

ان اشعار سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اقبال کو افلاطونی فکر پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ نفی خودی کی تعلیم ہے جس سے انسان ذوق عمل سے محروم ہو جاتا ہے - جو شخص دنیا کو محض خواب و خیال ، ایک دھوکہ اور وہم سمجھے جس کے نزدیک یہ کائنات محض نقش خیالی ہو وہ تسخیر کائنات کے چکر میں کیوں پڑے گا - قرآن حکیم میں بار بار اس کائنات کے بارے میں ارشاد ہوا ہے کہ ہمارے ہر طرف آیات الٰہی ہیں جن پر غور کرنے کی بار بار دعوت دی گئی ہے - سورہ البقرہ میں ارشاد ہوا ہے :

''تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے - اس رحمان اور رحیم کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے (اس اٹل حقیقت کی نشانیوں پر غور کرو ، اگر تم صاحب عقل ہو) بلاشبہ آسمانوں اور زمینوں کی ساخت میں رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں بارش کے اس پانی میں جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے پھر اس کے ذریعے زمین کو زندگی بخشتا ہے اور اپنے اسی انتظام کی بدولت زمین میں ہر قسم کی جاندار مخلوق کو پھیلاتا ہے ، ہواؤں کی گردش میں اور ان بادلوں میں جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں بے شمار نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں -''

سورہ ق - میں ارشاد ہے : (۶—۸)

"کیا ان لوگوں نے کبھی نظر اٹھا کر اپنے اوپر آسمان پر غور نہیں کیا ؟ ہم نے اسے کیسا بنایا ، اور اس کے منظر کو کیسا سجایا ہے ، اور اسی طرح زمین پر غور کرو ، ہم نے اس کو فرش کی طرح پھیلا دیا ہے اور اس میں پہاڑوں کے لنگر ڈال دیے ، پھر اس میں قسم قسم کی خوش منظر نباتات اگائیں ، بصیرت اور ہدایت اور یاددہانی کا سامان ہے یہ ہر اس بندے کے لیے جو حق کی طرف رجوع ہو ۔"

اور سورہ النمل (آیت ۸۶) میں دیکھیے :

"کیا ان لوگوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے (تاریک رات بنائی کہ یہ اس میں آرام و سکون حاصل کریں اور دن کو روشن (کہ دوڑ دھوپ کریں) بلاشبہ رات دن کے اس آنے جانے میں بڑی نشانیاں ہیں ایمان لانے والوں کے لیے ۔"

سورہ الرعد (آیت ۴) میں ارشاد ہے :

"اور زمین میں (طرح طرح کے) قطعات ہیں ، ایک دوسرے سے ملے ہوئے ، انگور کے باغ ہیں ، کھیتیاں ہیں ، کھجور کے درخت ہیں ۔ کچھ زیادہ شاخوں والے ہیں اور کچھ ایک ہی تنے والے ، سیراب سب کو ایک ہی پانی کرتا ہے مگر مزے میں ہم نے کسی کو کسی سے زیادہ بہتر بنا دیا ہے ۔ ان میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں ۔"

غرض جیسا کہ عرض کیا گیا قرآن حکیم میں کارنامۂ تخلیق کائنات کا بار بار ذکر اور اس کی اہمیت کا احساس دلایا گیا ہے اور اہل فکر و فہم کو اس پر غور کرنے کی دعوت دی گئی ہے ۔ اگر یہ سارا کھیل محض فریب ہوتا تو اس پر غور کرنے کی اتنی ضرورت کیا تھی اور یہ امر واقعہ ہے کہ اگر انسان فکر افلاطونی

پر قائم رہتا تو آج جو اِنسان کی ترقی ہے اس کا وجود نہ ہوتا اور انسان جو واقعی ستاروں پر کمند ڈال رہا ہے ترک دنیا اور فرار کی بدولت شاید تہذیب کے اس مرحلہ تک بھی نہ پہنچا ہوتا -

اس اقتباس میں اقبال نے صوفی سے اپنی بیزاری کا اظہار بھی اسی بناء پر کیا ہے کہ اس کا انداز فکر افلاطونی ہے -

حکمِ او برجانِ صوفی محکم است

یعنی ایسے صوفیا جن کے یہاں افلاطونی فکر نہ ہو بلکہ قرآنی فکر ہو، جو انسان کو عمل اور جد و جہد کی دعوت دیتی اور زندگی کا ایک حرکی نظریہ بخشتی ہے جو اقبال کے نزدیک اصل تصوف اسلامی ہے جس سے اُن کو اختلاف نہیں -

ظاہر ہے علامہ اقبال اُن معنوں میں صوفی نہ تھے جو بیسویں صدی میں صوفی کا عرف عام تھا تاہم اُن کے یہاں وہ روایت جو اسلامی تصوف کی روایت تھی اور وہ اصطلاحات تصوف جو مسلمان صوفی شعرا استعمال کرتے تھے اور اکثر وہ انداز بیان جو صوفیانہ ہے اس کی مثالیں بھی اُن کے یہاں موجود ہیں - اب ہم ان بعض عناصر کا جائزہ لیتے ہیں -

صوفیوں کے نزدیک مسلک تصوف میں رہبری اور رہنمائی کے لیے کسی مرشد یا رہبر کامل کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ یہ راستہ بڑا کٹھن اور طرح طرح کے خطرات سے گزرتا ہے - پیرو مرشد جو خود ان مختلف مقامات اور احوال سے گزر چکا ہوتا ہے جن میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو سالک کے تجربے میں پہلی مرتبہ آتے ہیں - حافظ کا مشہور شعر ہے :

بہ مے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسمِ منزلہا

حافظ کا انداز بیان اقبال کے نقطۂ نظر سے ناپسندیدہ ہے لیکن
ہی مخصوص انداز میں حافظ جس حقیقت کو بیان کرنا چاہتے ہیں
بال بھی اسے تسلیم کرتے ہیں ۔ جیسا کہ ہم اس سے پہلے لکھ
چکے ہیں علامہ اقبال خود ایک صوفیانہ سلسلے میں بیعت تھے اور
ختلف صوفیائے کرام سے ان کی عقیدت کی شہادت ان کے کلام میں
جابجا ملتی ہے ۔ اس موضوع پر ہم کسی قدر تفصیل سے اظہار
خیال کریں گے ۔ لیکن یہاں خاص طور پر مولانا جلال الدین رومی
ا ذکر کرنا ضروری ہے جن کو اقبال نے اپنا پیرو مرشد تسلیم کیا
ہے اور اکثر اپنے افکار و خیالات ، نظریات و تصورات کی تائید میں
ولانا روم کے کلام کا حوالہ دیا ہے ۔ پہلے اس سلسلے میں
علامہ اقبال کے بعض اعتراضات دیکھیے :

وقت است کہ بکشایم میخانۂ رومی باز
پیرانِ حرم دیدم در صحنِ کلیسا مست

(مثنوی مسافر ص ۳۰)

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز پوست
پائے او محکم فتد در کوئے دوست

شرحِ او کردند و او را کس ندید
معنیِ او چون غزال از ما رمید

رقص تن از حرف او آموختند
چشم را از رقص جان بردوختند

رقص تن در گردش آرد خاک را
رقصِ جان برہم زند افلاک را

علم و حکم از رقص جان آید بدست
ہم زمین ہم آسمان آید بدست

فرد از وے صاحبِ جذبِ کلیم[۴]
ملت از وے وارثِ ملکِ عظیم

رقص جان آموختن کارے بود
غیر حق را سوختن کارے بود

تاز نار حرص و غم سوزد جگر
جان برقص اندر نیاید اے پسر

(جاوید نامہ ۲۰۸)

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تو ہے نغمۂ رومی سے بے نیاز اب تک

(ضرب کلیم ، ص ۱۲۱)

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش

حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مردِ قلندر نے کیا رازِ خودی فاش

(ضرب کلیم ، ص ۱۱۸)

* * *

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایران ، وہی تبریز[۵] ہے ساقی

(بالِ جبریل ، ص ۱۱)

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

(بالِ جبریل ، ص ۱۷)

صحبتِ پیرِ روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب، ایک کلیم سر بکف
(بالِ جبریل، ص ۳۹)

* * *

اگر می‌آید آن دانائے رازے
بدہ او را نوائے دل گدازے

ضمیرِ امتان را می‌کند پاک
کلیمے یا حکیمے نے نوازے
(ارمغانِ حجاز، ص ۱۴)

چو رومی در حرم دادم اذان من
ازو آموختم اسرارِ جان من

بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ روان من
(ارمغانِ حجاز، ص ۷۷)

* * *

بروئے من درِ دل باز کردند
ز خاکِ من جہانے ساز کردند

ز فیضِ او گرفتم اعتبارے
کہ با من ماہ و انجم ساز کردند
(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۷)

* * *

ز رومی گیر اسرارِ فقیری
کہ آن فقر است محسودِ امیری

حذر زان فقر و درویشی که از وے
رسیدی بر مقامِ سر بزیری
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۸)

* * *

خودی تا گشت مہجورِ خدائی
بہ فقر آموخت آدابِ گدائی

ز چشمِ مستِ رومی وام کردم
سرورے از مقامِ کبریائی
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۸)

* * *

مرا از منطق آید بوئے خامی
دلیلِ او دلیلِ نا تمامی

برویم بستہ درہا را کشاید
دو بیت از پیرِ رومی یا ز جامی
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۸۹)

* * *

عطا کن شورِ رومی سوزِ خسرو
عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی

چنان با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۸)

* * *

بکام خود دگر آں کہنہ مے ریز
کہ با جامش نیرزد ملکِ پرویز

ز اشعارِ جلال الدین رومی
بہ دیوارِ حریمِ دل بیاویز

(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۳)

* * *

بگیر از ساغرش آن لالہ رنگے
کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے

غزالے را دلے شیرے بہ بخشد
بشوید داغ از پشت پلنگے

(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۵)

* * *

نصیبے بردم از تاب و تبِ او
شبم مانندِ روز از کوکبِ او

غزالے در بیابانِ حرم بین
کہ ریزد خندۂ شیر از لبِ او

(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۵)

* * *

سراپا درد و سوزِ آشنائی
وصالِ او زباندانِ جدائی

جہال عشق گیرد از مئے او
نصیبے از جلالِ کبریائی

(ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۶)

* * *

گرہ از کارِ این ناکارہ وا کرد
غبار رہگذر را کیمیا کرد

نئے آن نےنواز پاک بازے
مرا با عشق و مستی آشنا کرد
(ارمغانِ حجاز ، ص ۱۰۶)

یہ اشعار علامہ اقبال کے کلام کے مختلف مجموعوں سے جستہ جستہ منتخب کیے گئے ہیں اور ان سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے اشعار اور بھی آسانی سے تلاش کیے جا سکتے ہیں - ان میں خود رومی کے وہ اشعار یا مطالب یا افکار و نظریات شامل نہیں ہیں جن سے اقبال کے ان اعتراضات کی تائید و تصدیق ہوتی ہے - ہم اس سلسلے میں آگے چل کر کسی قدر تفصیل سے اظہار خیال کریں گے - یہاں ان اشعار کے پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اقبال اور رومی میں اس رشتہ کی نوعیت کیا ہے اور فکر رومی میں وہ کون سے عناصر اور اجزا ہیں جن سے اقبال نے اپنی فکر و فن میں اکتساب فیض کیا ہے - علامہ اقبال رومی کے اس تصوف کے مداح نہیں جس میں بقول ان کے رومی کے اشعار کا مقصد محض وجد و رقص ہو - بلکہ بعض حضرات اپنی کم فہمی کی بنا پر مولانا کے مزار پر صوفیہ کے حلقے میں رقص کو ہی مولانا کا مسلک تصوف قرار دیتے ہیں - علامہ اقبال کے نزدیک رقص وہ ہے کہ جان کو رقص آ جائے - رقص بدن تو ایک ادنٰی اور اسفل شے ہے - اصل تصوف مولانا روم کا وہ عشق ہے جس سے سوز و گداز پیدا ہوتا ہے اور جو سنگ کو لعل بے بہا کی تاثیر بخشتا ہے - یہ تصوف صوفی کو عشق و مستی کے راز سے آشنا کرتا ہے - علم ظاہر کی منزل سے گزر کر عشق معرفت کی اس منزل پر پہنچاتا ہے جہاں حقیقت آشکار ہوتی ہے اور جہل کا پردہ چاک ہو جاتا ہے - زندگی اپنے پورے جلال و جمال کے ساتھ سامنے آ جاتی ہے -

جاوید نامہ علامہ اقبال کی ایک اہم تصنیف ہے ۔ اس میں علامہ کے اس روحانی سفر کی داستان ہے جو علامہ کو پیر رومی کی صحبت میں نصیب ہوتی ہے ۔ مناجات تمہید آسانی اور نغمہ ملائک کے بعد عنوان ہے "تمہید زمینی ، آشکارا می شود روح حضرت رومی و شرح می دہد اسرار معراج" اس میں رومی کی غزل اقبال کی اپنی زبان میں :

تشنہ و دور از کنارِ چشمہ سار
می سرودم این غزل بے اختیار

* * *

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزو ست
بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزو ست

یک دست جام بادہ و یک دست زلف یار
رقصِ چنین میانۂ میدانم آرزو ست

گفتی ز ناز بیش مرنجان مرا ، برو
آن گفتنت کہ بیش مرنجانم آرزو ست

اے عشق تو ز شوق پراگندہ گوئے شو
اے عشق نکتہ ہائے پریشانم آرزو ست

این آب و نان چرخ چو سیل است بے وفا
من ماہیم نہنگم و عمانم آرزو ست

جانم ملول گشت از فرعون و ظلمِ او
آن نور جیب موسیِ عمرانم آرزو ست

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزو ست

زین ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزو ست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می‌نشود آنم آرزو ست

یہ غزل بظاہر عام صوفیانہ شاعری کا ایک نمونہ ہے بالخصوص ابتدائی تین اشعار اس عشقیہ رمزیہ زبان اور اسلوب کے ترجمان ہیں جو فارسی کے صوفی شعرا کو عام طور پر مرغوب ہے لیکن آخری پانچ اشعار اپنے موضوع اور آہنگ دونوں کے اعتبار سے عام صوفیانہ شاعری کے آہنگ سے مختلف ہیں - یہ مصرع دیکھیے :

من ماہیم ، نہنگم و عالم آرزو ست

اور باقی چار شعر تو وہی ہیں جو مثنوی اسرار خودی کا سرنامہ بھی بنے ہیں - سالک ہمرہانِ سست عناصر سے ملول اور آزردہ ہے اور انسان کی تلاش میں ہے - ایسا انسان جو شیر خدا فاتح خیبر حضرت علی رض کی طرح شجاعت و دلیری کا نمونہ ہو اور رستم کی قوت و نبرد آزمائی کا پیکر ، اسی کی تلاش مسلسل زندگی کا مقصد ہے - اسی عالم میں روح رومی ظاہر ہوتی ہے رومی کی تعریف اور سوال و جواب کا پہلا مرحلہ یہ ہے :[۹۹]

روحِ رومی پردہ‌ہا را بردرید
از پسِ کُہ پارۂ آمد پدید

طلعتش رخشندہ مثلِ آفتاب
شیبِ اوفرخندہ چون‌عہدِ شباب

پیکرِ روشن ز نورِ سرمدی
در سراپایش سرورِ سرمدی

---

۹۹ - جاوید نامہ ، ص ۱۹ -

قلب او سرِ پنہانِ وجود
عقدہا بے حرف و صوت از خود کشود

حرفِ او آئینۂ آویختہ
علم با سوزِ درون آمیختہ

اس کے بعد سوال و جواب کا سلسلہ شروع ہوتا ہے - پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ وجود ، موجود اور ناموجود کی حقیقت کیا ہے ؟ رومی کا جواب سنیے :

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود

زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجودِ خود شہادت خواستن

انجمن روز الست آراستند
بر وجودِ خود شہادت خواستند

زندۂ یا مردۂ یا جان بہ لب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب

شاہدِ اول شعورِ خویشتن
خویش را دیدن بنورِ خویشتن*

---

*صوفیا کے یہاں معرفت حق کے لیے معرفت نفس یا معرفت ذات کو پہلی منزل بتایا گیا ہے - میر تقی میر کے شعر دیکھیے :

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق

پیشِ این نور ار بمانی استوار
حی و قائم چون خدا خود را شمار

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

مرد مومن در نسازد با صفات
مصطفیٰ راضی نہ شد الا بہ ذات

یہ دراصل مرتبۂ معراج ہے :

چیست معراج آرزوئے شاہدے
امتحانے روبروئے شاہدے

شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ او
زندگی مارا چو گل را رنگ و بو

در حضورش کس نماند استوار
ور بماند ہست او کامل عیار

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

غلط تھا آپ سے غافل گزرنا
نہ سمجھا میں کہ اس پردے میں تو تھا

یہ اشعار اسی مسئلۂ وحدت الوجود کے ایک پہلو کی طرف رہنما کرتے ہیں - مولانا روم کا مقصد یہاں وحدت الوجود کی تائید نہیں بلکہ معرفت وجود ہے جس کی انہوں نے تین منزلیں بتائی ہیں -

ہم مشہور صوفی حضرت عبدالقدوس گنگوہی رحمۃاللہ علیہ ہی کا ایک قول نقل کر چکے ہیں جس کا حوالہ علامہ اقبال نے دیا ہے اور جو معراج سے متعلق ہے - گنگوہی (رحمۃ اللہ علیہ) نے فرمایا کہ معراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس تشریف لے آئے ، میں ہوتا تو ہرگز واپس نہ ہوتا - یہاں رومی کا مسلک اقبال کے مسلک کا ماخذ ہے کہ اس اعلیٰ ترین منصب اور منزل پر پہنچ کر بھی شعور وجود باقی رہتا ہے اور اس کی شہادت اعلیٰ ترین شہادت یعنی 'شہادت بنور حق' ہوتی ہے -

ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست

تابِ خود را بر فزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است

پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش
امتحانِ خویش کن موجود باش

* * *

این چنین موجود محمود است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس

اگرچہ رومی نے وہ ہی صوفیانہ اصطلاحات استعمال کی ہیں جو عام تصوف اور سلوک کی اصطلاحات ہیں لیکن ان کا نقطۂ نظر مختلف ہے - وہ وجود ذات کو ایک حقیقت سمجھتے ہیں - نور کی اصطلاح تصوف میں عام ہے اور عام نقطۂ نظر صوفیا کا یہ ہے کہ یہ نور جو آسمانوں اور زمینوں میں ہے اسی ذات واحد کے نور کا عکس ہے - بقول میر :

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس کا ہی ذرہ ظہور تھا

اور صوفیا اپنے اس مسلک کی وضاحت اس آیت قرآنی کی روشنی میں کرتے ہیں کہ ''اللہ سمٰوات اور ارض کا نور ہے۔''

علامہ اقبال کے یہاں بھی بار بار مختلف عنوانات سے نور کا ذکر آیا ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس تصور کے ارتقا کی مختصر تاریخ بھی بیان کر دی جائے۔ زرتشتی اور زندیقی نظام فکر میں اس کا ذکر ملتا ہے۔ زردالیوں کے نزدیک نور و ظلمت زمان لامحدود کے دو بیٹے ہیں۔ کیومرثوں کے نزدیک[۱۰۰] اصل اصول صرف نور تھا جس کو ایک مخالف قوت کا خوف تھا۔ اس طرح ایک مخالف اور متضاد قوت کا تصور اور خوف مل کر ظلمت یا تاریکی کی تخلیق کا سبب ہوئے۔ ابن حزم نے ایک اور فرقہ کا ذکر کیا ہے جن کے نزدیک تاریکی یا ظلمت محض اصل اصول یعنی نور ہی کے ایک جزو کے مسدود ہونے کا نام ہے۔ اپنے ایک دور میں زرتشتیوں کا ایک فرقہ جو متھرا کو مانتے تھے سورج کی پرستش کرتے تھے اور اسے نور کا سب سے بڑا مظہر گردانتے تھے۔ علامہ اقبال کے نزدیک اس فرقے کے بعض افکار سے پتہ چلتا ہے کہ وہ روح انسانی کو خدا کا ایک جزو مانتے تھے اور ایک رمزیہ مسلک اختیار کر کے یہ جزو کل میں شامل ہو سکتا تھا۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ خدا ہی آتش خالص کی صورت میں آیا۔ ان کے اس طرح کے افکار کی جھلک علامہ اقبال کو بعض ایرانی صوفیہ کے یہاں نظر آتی ہے۔[۱۰۱]

۱۰۰۔ بحوالہ علامہ اقبال Development of Metaphysics محولہ بالا، ص ۹، و ما بعد۔

۱۰۱۔ ایضاً حاشیہ، ص ۹۔

ایران میں پیدا ہونے والے بعض اور فرقوں میں بھی نور و ظلمت کے اسی قسم کے تصورات ملتے ہیں۔ ان فرقوں کا کچھ حال ہم پہلے لکھ چکے ہیں۔ مسلمان مفکرین کے یہاں بھی اس قسم کے تصورات ملتے ہیں۔ مثلاً امام غزالی کے متعلق علامہ اقبال لکھتے ہیں۔[۱۰۲]

"Al-Ghazali's positive contribution to the Philosophy of his country, however, is found in his little book '—Mish Katal-Anwar—where he starts with the Quranic verse '—God is the Light of heavens and earth" and instinctively returns to the Iranian idea, which was soon to find a vigorous expounder in Al-Ishraqe. Light, he teaches in this book, is the only real existence and there is no darkness greater than non-existence. But the essence of Light is manifestation : "it is attributed to manifestation which is a relation." The Universe was created out of darkness on which God sprinkled* his own light, and made its different parts more or less visible according as they received more or less light. As bodies differ from one another in being dark, obscure, illuminated or illuminating, so men are differentiated from one another. There are some who illuminate other human beings ; and for this reason, the Prophet is named "The burning Lamp" in the Quran.

The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real Light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation "

---

۱۰۲ - ایضاً - ص ۶۲-۶۳ -

*علامہ اقبال نے حاشیہ میں غزالی کی بیان کردہ ایک حدیث کا بھی اس سلسلے میں حوالہ دیا ہے -

علامہ اقبال کے بقول یہی وہ افکار اور خیالات ہیں جن کی توسیع و تشریح اشراقی فلسفہ حکمۃ الاشراق کی صورت میں نظر آتی ہے - اسی کو اشعری فلسفہ کہتے ہیں - یہ وہ دبستان فکر ہے جسے معتزلہ کے مقابلہ میں بعض حضرات نے راسخ العقیدہ متکلمین کا دبستان کہا ہے اور معتزلہ دبستان فکر معقولی متکلمین کا دبستان ہے - بنیادی طور پر معتزلہ اس کے قائل ہیں کہ ''چونکہ[۱۰۳] عقل و وحی دونوں ہی علم کا ذریعہ اور معیار قرار پاتے ہیں اس لیے دونوں ذرائع علم میں مکمل ہم آہنگی پائی جانی چاہیے اور اگر کہیں ان دونوں میں نامطابقت پائی جاتی ہے تو پھر اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھنا چاہیے - اس کے برعکس اشاعرہ کا استدلال ہے کہ علم و آگہی کا واحد ذریعہ وحی ، وجدان اور الہام ہے اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند ہونا چاہیے - اس مکتبۂ فکر کے نمایندہ شیخ شہاب الدین سہروردی ہیں جن کو شیخ الاشراق مقتول کے نام سے یاد کیا جاتا ہے -[۱۰۴] ان کے خیالات راسخ العقیدہ مسلمانوں کے عام اور مقبول خیالات سے مختلف تھے جن کی بناء پر بعض کٹر علماء نے ان کے خلاف منظم کوشش کر کے ان کے خیالات کو اسلام کے منافی قرار دیا اور سلطان صلاح الدین کو اس پر آمادہ کر لیا کہ اس فتنہ کا سد باب کیا جائے - علامہ اقبال نے اپنی عقیدت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے :

"The Sultan consented, and there, at the early age of 36, the young Persian thinker calmly met the blow which made him a martyr of truth, and immortalised his name for ever. Murderers have passed away, but the philosophy, the price

---

۱۰۳ - قاضی قیصر الاسلام ، فلسفہ کے بنیادی مسائل محولہ بالا ، ص ۳۹۸ و ۴۰۰ -

۱۰۴ - اقبال ، Metaphysics محولہ بالا ، ص ۹۶ و ما بعد -

of which was paid in blood, still lives, and attracts many an earnest seeker after truth".

اشراق فلسفہ کی تفصیلات ہمارے موضوع سے خارج ہیں لیکن اس کے بعض اہم پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے ، مثلاً شیخ الاشراق اپنی عقلی اور فکری آزادی میں منفرد نظر آتے ہیں ۔ یونانی حکما کی تقلید کی گرفت جس کے لیے اکثر مسلمان مفکرین مورد تنقید ہیں شیخ آن سے آزاد ہیں اور بہت سے بنیادی مسئلوں میں وہ حکمائے یونان مثلاً افلاطون سے اختلاف کرتے ہیں اور ارسطو کی منطق کو بھی رد کرتے ہیں ۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف میں جنس (genus) اور فصل (species) کا اجتماع ہوتا ہے ۔ مگر شیخ الاشراق کا قول ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی ستائز صفت یا صفات سے جو صرف اس شے میں پائی جاتی ہیں اور جن کو کسی دوسری شے یا اشیا پر محمول نہیں کیا جا سکتا اس شے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے ، مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ ہنہنانے والا جانور ہے ۔ ہم حیوانیت کو اس لیے سمجھ سکتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے جن میں یہ صفت یعنی حیوانیت موجود ہے ، لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھانا مشکل ہے کیونکہ یہ صفت صرف اس مخصوص حیوان میں ہوتی ہے جس کو ہم گھوڑا کہتے ہیں ۔ لہٰذا جس شخص نے گھوڑے کو ہنہناتے نہیں دیکھا وہ ہنہنانا نہیں سمجھ سکتا اور نہ گھوڑا اس کے فہم میں ہنہنانے والا جانور آ سکتا ہے ۔ شیخ الاشراق کے بقول کسی شے کی صحیح تعریف میں وہ تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جا رہی ہے اور کہیں کسی شے میں نہ پائی جاتی ہوں ۔ انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں ۔*

---

*یہ شعر اسی فکر کا ترجمان ہے :

یہ توہم کا کارخانہ ہے ۔۔۔ یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

اشراقیوں کے نزدیک وجود ، وحدت ، کثرت ، وجوب و امکان ، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں ۔* مشائین ان کو زائد علی الماہیت کہتے ہیں ۔ ما بعد الطبیعیات میں شیخ الاشراق کا نظریہ یہ ہے کہ تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں ۔ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح اور تصدیق کے لیے ایک حاسۂ باطنی کی نشو و نما ضروری ہے ۔ عقل کو ہمیشہ 'ذوق و الہام' سے جو اشیا کے ادراک کا پراسرار جوہر ہے مدد لینی چاہیے ۔ یہی ذوق اور الہام مضطرب روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے ۔

شیخ الاشراق فرماتے ہیں کہ : ''تمام موجودات کی حقیقت ایک نور قاہر ہے اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے ، نور سے کوئی چیز زیادہ مرئی نہیں اور اس مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل ہے ، لہٰذا سمجھنا چاہیے کہ نور کی ماہیت ظہور ہے ، اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زاید ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مرئی بن جاتا ہے جو از خود مرئی ہے اور اس کا مطلب یہ ہوا کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے ، اور یہ نتیجہ فضول ہے ۔گویا نور اولی کے وجود کی علت اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے ۔

علامہ اقبال نے اشراق فلسفہ کے تجزیہ کے لیے فلسفۂ عجم میں جو عنوان قائم کیا ہے وہ یہ ہے :

1. **Reality as Light — Al Ishraqe**
   Return to Persian Dualism.

---

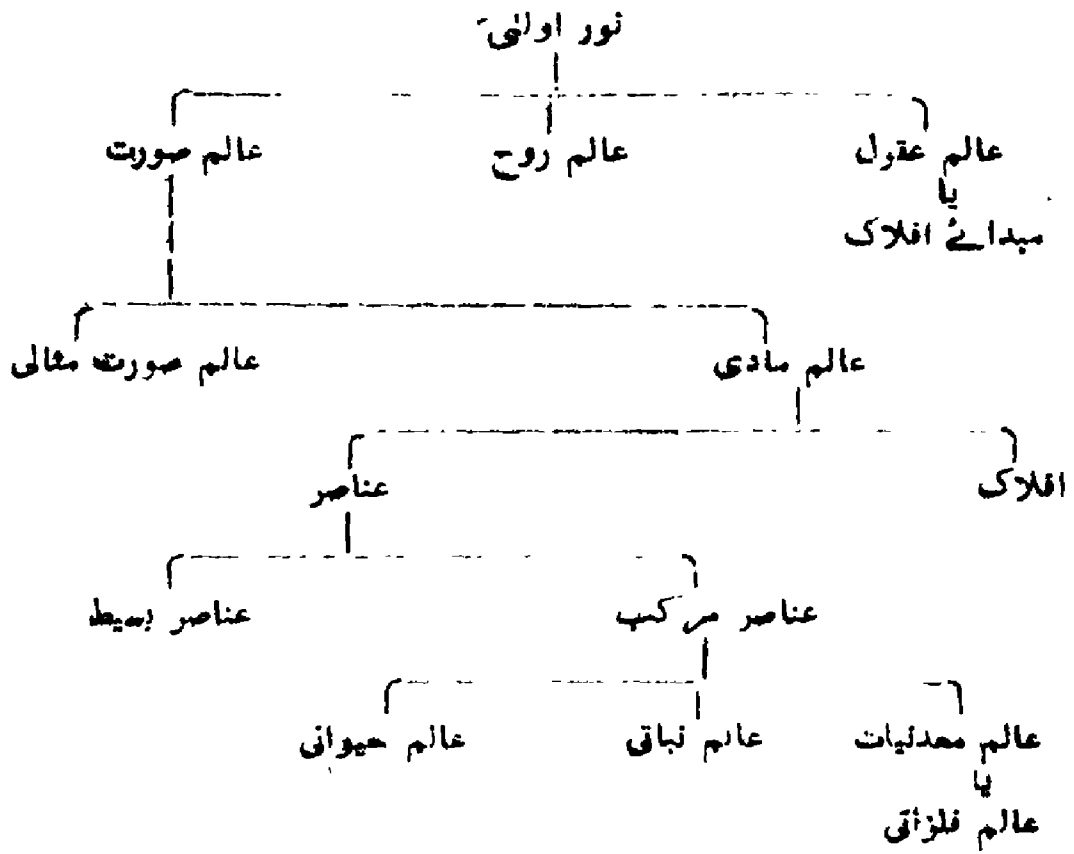
*علامہ اقبال کے نزدیک اس تشریح میں شیخ الاشراق بوسانکے (Bosanquet) کے قریب آ جاتے ہیں جس نے 'تعریف' کو Summation of qualities بتایا ہے ۔ ایضاً ص ۹۸ ۔

علامہ اقبال لکھتے ہیں[۱۰۵] کہ مجوسیوں کا تصور یہ تھا کہ نور اور ظلمت دو الگ اور ایک دوسرے سے متمیز حقیقتیں ہیں اور ان کو دو الگ عوامل تخلیق کرتے ہیں - قدیم ایرانی فلسفی زرتشتی مسلک کے پیروؤں کی طرح ثنویت (Dualism) کے قائل نہیں تھے بلکہ ان کا عقیدہ تھا کہ ایک واحد حقیقت سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے - اس لیے وہ نور و ظلمت کو دو مستقل ماخذ مانتے تھے - ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود اور عدم کا ربط ہے یعنی نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی پوشیدہ ہے - نور ظلمت کو خود اپنے اثبات کے لیے منور کرتا ہے - یہ نور قاہر تمام حرکات کا منبع یا مصدر ہے لیکن اس کی حرکت تبدیل مکانی نہیں بلکہ منور کرنے کی خواہش جو اس کا اصل جوہر ہے ، اس میں حرکت و تہیج پیدا کرتی ہے جس سے تمام اشیا میں زندگی پیدا ہوتی ہے اور یہ اپنی شعاعیں ان کے وجود میں منعکس کرتی ہے - اس سے صادر ہونے والی تجلیات لا محدود ہیں اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سرچشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں انحطاط پیدا ہو جاتا ہے یہاں تک کہ یہ تجلیاں دوسری تجلیوں کے پیدا کرنے کی صلاحیت کو کھو دیتی ہیں - یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا واسطے ہیں یا علم کلام کی زبان میں وہ فرشتے یا ملائکہ جن سے وجود کی لا محدود اقسام نور قاہر سے زندگی اور قیام حاصل کرتے ہیں -

علامہ اقبال نے اس بحث کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے اور فلسفۂ مابعد الطبیعیات کے طالب علم ان کے فلسفۂ عجم میں اس کی تفصیل دیکھ سکتے ہیں - شرح انواریہ میں جہاں سے علامہ نے اس بحث کو لیا ہے ، ہستی یا وجود کے جو مختلف عالم ہیں ان کی

---

۱۰۵ - ایضاً ص ۹۹ وما بعد -

ترتیب کچھ یوں ہے :

اگرچہ یہ کہنا دشوار ہے کہ صوفیا کے یہاں جو نور کا ذکر ہے اور ہر شے میں اس نور کے ظہور کا پتہ اور سراغ ملتا ہے اس کا ماخذ شیخ الاشراق کی حکمت ہے لیکن ان تصورات نے کچھ نہ کچھ تصوف پر اثر ضرور ڈالا ہوگا۔ شیخ الاشراق کے قتل کا واقعہ ۵۸۵ھ مطابق ۱۱۸۹ء کا ہے ۔ اس وقت تک تصوف کے بعض مسالک اور دبستان پیدا ہو چکے تھے اور ان کے افکار و خیالات میں مختلف سمتوں اور منابع سے اس قسم کے خیالات راہ پا گیے تھے کہ ان میں سے کسی کے متعلق یقین کے ساتھ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس کا ماخذ اصلاً کیا ہے ۔ مثلاً نور کا ہی مسئلہ لیجیے ۔ عام طور پر تو صوفی یہی کہتے ہیں کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے خود کو نور السمٰوات والارض کہا ہے ، چنانچہ سارے مناظر و مظاہر کو صوفی اسی نور کی

ایک جھلک ایک ذرہ ، اس کا ایک پرتو بتاتے ہیں - اب اشراق حکمت کی یہ توجیہ دیکھیے :[۱۰۶]

''کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولیٰ کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے لہٰذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں ، لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے - ہستی کے مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں - بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدھم ہیں جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر انحصار رکھتا ہے - ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے ، مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلہ میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روبرو لایا جاتا ہے منور کر کے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے - چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لیے یہ بھی ازلی ہے -''

صوفیا کی طرح اشراق حکمت میں بھی روحانی ارتقا کے مدارج اور منازل ہیں اور بعض اوقات ان کی تشریح صوفیہ کی منازل سلوک کے متوازی نظر آنے لگتی ہیں ، مثلاً یہ بیان دیکھیے :[۱۰۷]

''علم اور نیکی کے اتحاد و اتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جونہی ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم

---

۱۰۶ - فلسفۂ عجم ، علامہ اقبال ، بحوالہ فلسفہ کے بنیادی مسائل ، محولہ بالا ص ۴۲۹ -

۱۰۷ - ایضاً ص ۴۳۳ -

کی محبت ہم میں شدت اختیار کرتی جاتی ہے - روحانی ارتقا کے مراتب بے شمار ہیں جن میں سے خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے :

۱ - 'انا' کا درجہ ، یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا و مصدر خود غرضی ہوا کرتی ہے -

۲ - یہ درجہ ''تو نہیں ہے'' کا درجہ ہے - اس منزل پر خود انسان اپنی انا کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے -

۳ - یہ درجہ ''میں نہیں ہوں'' کا مرتبہ ہے - یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے -

۴ - یہ درجہ ''تو ہے'' کا ہے - اس مرتبہ میں انا کی کلیتاً نفی کی جاتی ہے اور ''تو'' کا اثبات کیا جاتا ہے ، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشائے الٰہی کے سپرد کر دینے کے ہیں -

۵ - یہ درجہ ''میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے'' کا ہے ، اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے - یعنی یہ دوئی شعور کی حالت ہے -

بعض حضرات کا قول ہے کہ جب شیخ الاشراق خدا کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے 'ہمہ اوست' کا قائل ہے - لیکن بعض صوفیہ کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے -

جیسا کہ اس باب کے آغاز میں بیان کیا جا چکا ہے ، مولانا روم اور اقبال کے کلام میں جو بنیادی اشتراک ہے وہ یہ کہ دونوں حیات اور کائنات کے ارتقا کے قائل ہیں اور یہ ارتقا ایک ناقص اور نامکمل وجود سے ایک کامل تر وجود کی طرف ہے ، فطرت انسان شہید جستجو رہتی ہے - اسے خوب تر پیکر کی تلاش ہے ، ہر منزل اس کے لیے اگلی منزل کے سفر میں ایک مختصر وقفہ ہے ، یعنی

آگے چلیں گے دم لے کر

اس ارتقا کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زندگی اور حرکت لازم و ملزوم ہے - ثبات و سکون ایک افسوں اور ایک افسانہ ہے - مولانا روم کے یہ اشعار دیکھیے :

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم ، بحیوان سرزدم

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم ، کے ز مردن کم شدم

حملۂ دیگر بمیرم از بشر
تا برآرم از ملایک بال و پر

وز ملک ہم بایدم جستن ز جو
کل شیئی ہالک الا وجہہ

بار دیگر از ملک قربان شوم
آنچہ اندر وہم ناید آن شوم

پس عدم گردم ، عدم چون ارغنون
گویدم کانا الیہ راجعون

آنچہ اندر وہم ناید آن شوم

یہ وہی منزل ہے جس کا اشارہ اقبال کے یہاں بھی ساقی نامہ کے آخر میں ملتا ہے:

مگر تاب گفتار کہتی ہے بس

اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم

اسی مضمون کے بعض اور اشعار رومی کے یہاں دیکھیے:

تو ازان روزے کہ در ہست آمدی
آتشے یا خاک یا بادے بدی

گر بدان حالت ترا بودے بقا
کے رسیدے مر ترا این ارتقا

از مبدل ہستیِ اول نماند
ہستیِ بہتر بجائے آن نشاند

یہ وہی ''ہستی بہتر'' ہے جسے اقبال نے 'خوب تر پیکر' کا نام دیا ہے:

گر منی گندہ بود ہمچو منی
چو بجان پیوست گردد روشنی

ہر جمادی کو کند رو در نبات
از درختِ بختِ او روید حیات

ہر نباتی کو بجان رو آورد
خضروار از چشمۂ حیوان خورد

باز چون جان رو سوئے جانان نہد
رخت را در عمر بےپایان نہد

اور یہ مشہور اشعار جو عین اس نظریۂ ارتقا کے الفاظ میں ہیں جسے عصر حاضر یا دور جدید کا ایک نظریہ بتایا جاتا ہے اور جو ڈارون سے منسوب کیا جاتا ہے :

آمدہ اول باقلیمِ جماد
از جمادی در نباتی اوفتاد

سالہا اندر نباتی عمر کرد
و ز جمادی یاد ناورد از نبرد

و ز نباتی چون بحیوان اوفتاد
نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد

جز ہمان میلے کہ دارد سوئے آن
خاصہ در وقتِ بہار و ضیمران

باز از حیوان سوئے انسانیش
میکشد آن خالقے کہ دانیش

ہمچنین از اقلیم تا اقلیم رفت
تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

عقلہائے اولینش یاد نیست
ہم ازین عقلش تحول کردنیست

تا رہد زین عقل پر حرص و طلب
تا ہزاران عقل بیند بوالعجب

یہ وہی تصور ہے جو اقبال کے یہاں بھی موجود ہے :

یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

علامہ اقبال کا مشہور شعر ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں
ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں

اور مولانا روم کے یہ اشعار دیکھیے :

نردبانہائیست پنہان در جہان
پایہ پایہ تا عنانِ آسمان

ہر کرہ را نردبانے دیگراست
ہر روش را آسمانے دیگراست

ترقی مدارج ظاہری بھی ارتقا کی ایک صورت ہے ۔ مولانا روم فرماتے ہیں :

گندمے را زیرِ خاک انداختند
پس ز خاکش خوشہا برساختند

بار دیگر کوفتندش ز آسیا
قیمتش افزود و نان شد جانفزا

باز نان را زیرِ دندان کوفتند
گشت عقل و جان و فہمِ سودمند

باز آن جان چون بحق او محو شد
باز ماند از سکر و سوئے صحو شد

عالمے را زان صلاح آمد ثمر
قوم دیگر را فلاحِ منتظر

ایک اور اہم مسئلہ جس پر اکثر صوفیا اور حکما میں اختلاف رہا ہے وحدت وجود کا مسئلہ ہے جس کی تفصیلات ہم کسی قدر

پہلے بیان کر چکے ہیں ۔ اور یہ علامہ اقبال کے کلام نظم و نثر سے ثابت ہے کہ وہ وحدت وجودی کے قائل نہ تھے بلکہ اسے افکار اسلامی میں مسلمانوں کے ذہنی زوال کا ایک سبب جانتے تھے ۔ اس سلسلے میں آن کے بعض اور بیانات دیکھیے ۔ مثنوی اسرار خودی کے اردو دیباچہ اشاعت اول ۱۹۱۵ء میں فرماتے ہیں : [۱۰۸]

''مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلۂ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی ، اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا ہے ۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلۂ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا ۔ اوحد الدین کرمانی اور فخرالدین عراق ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے ۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی ، جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے، انھوں نے جزو اور کل کا دشوارگزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں خون آفتاب کا اور ''شرار سنگ'' میں جلوۂ طور کا بلا واسطہ مشاہدہ کیا ۔''

---

۱۰۸ ۔ مقالات اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، ناشر شیخ محمد اشرف لاہور طبع اول ۱۹۶۳ء ص ۱۵۴ ۔

اس کے اگلے پارے کی چند سطریں خاص طور پر قابل غور ہیں :

''مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلۂ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخرکار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا ۔''

اس کے بعد علامہ نے ان کوششوں کا ذکر کیا ہے جو بعض علما اور مفکرین اسلام نے اس نظریہ کے رد کے لیے کیں مثلاً ابن تیمیہ اور حکیم محمود اور شعرا میں شیخ علی حزیں وغیرہ اس حقیقت حال سے آگاہ تھے تاہم بقول اقبال ذوق عمل سے محرومی کی حد یہ ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدل کو جنبش نگاہ تک گوارا نہیں :

نزاکت ہا است در آغوش مینا خانۂ حیرت
مژہ برہم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را

اس کے مقابلہ میں علامہ اقبال نے مغربی اقوام میں اس نظریہ کی مختصر تاریخ بیان کر کے بتایا ہے کہ اگرچہ مغرب کے فلسفۂ جدید کی ابتدا[۱۰۹] ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کی طبائع پر رنگ عمل غالب تھا ، مسئلۂ وحدت الوجود کا یہ طلسم جس کو ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا ۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی انا کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفۂ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے عملی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہوگئے ۔

---

۱۰۹ ۔ ایضاً ص ۱۵۷ ۔

چونکہ ہمارے اکثر اکابر صوفیا وحدت وجود کے قائل تھے ، اس لئے علامہ اقبال ایسے تصوف کو اسلام کی سپرٹ کے منافی سمجھتے ہیں اور اس کے مقابلہ میں وہ اس وحدت شہود سے متفق ہیں جس کے علمبردار حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی علیہ الرحمۃ تھے - علامہ اقبال کے نزدیک برصغیر کی تاریخ میں حضرت مجدد الف ثانی کا کردار اور ان کی تعلیمات ، افکار و نظریات نے بڑی حد تک اس فلسفۂ وحدت وجود کے رد کرنے کا فریضہ انجام دیا اور غالباً حضرت مجدد الف ثانی سے اقبال کی عقیدت کا یہ بھی ایک سبب ہے -

اس باب میں علامہ اقبال کے پیر رومی کا مسلک کیا ہے ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم[۱۱۰] مولانا شبلی کی یہ رائے نقل کرتے ہیں :

"مولانا شبلی جو نہ صوفی ہیں اور نہ حکیم مولانا روم کے نظریات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں - وحدت وجود اور وحدت شہود میں فرق یہ ہے کہ وحدت وجود کے لحاظ سے ہر چیز کو خدا کہہ سکتے ہیں ، جس طرح حباب اور موج کو بھی پانی کہہ سکتے ہیں - لیکن وحدت شہود میں یہ اطلاق جائز نہیں کیونکہ انسان کے سایے کو انسان نہیں کہہ سکتے - وحدت وجود کا مسئلہ بظاہر غلط معلوم ہوتا ہے اور اہل ظاہر کے نزدیک تو اس کے قائل کا وہی صلہ ہے جو منصور کو دار پر ملا تھا ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وحدت وجود کے بغیر چارہ نہیں. . . . صحیح عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ عالم قدیم ہے لیکن وہ ذات باری سے علیحدہ نہیں ، بلکہ ذات باری ہی کے مظاہر کا نام عالم ہے - حضرات صوفیہ کا یہی مذہب ہے اور اس پر کوئی اعتراض

---

۱۱۰ - حکمت رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، مطبوعہ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ، طبع اول ، ۱۹۵۵ء ، ص ۱۱۳ -

لازم نہیں آتا کیونکہ تمام مشکلات کی بنیاد اس پر ہے کہ عالم اور اس کا خالق دو جداگانہ چیزیں اور ایک دوسرے کی علت و معلول ہیں ۔ آگے چل کر یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ فلسفہ کی رو سے نو صوفیہ کے مذہب کے بغیر چارہ نہیں البتہ یہ شبہ ہوتا ہے کہ شریعت اور نصوص قرآنی اس کے خلاف ہیں ۔ لیکن یہ شبہ بھی صحیح نہیں ، قرآن مجید میں بکثرت اس قسم کی آیتیں موجود ہیں جن سے ثابت ہے کہ ظاہر و باطن اول و آخر جو کچھ ہے خدا ہی ہے ۔ ھوالاول ، ھوالآخر ، ھوالظاہر ، ھوالباطن ۔''

آگے چل کر مولانا روم کے مسلک کے سلسلے میں لکھتے ہیں :[111]

''اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مولانا رومی کی نسبت کیا فیصلہ کیا جائے کہ ان کا شمار وحدت وجود کے قائلین میں ہے یا وحدت شہود کو تسلیم کرنے والوں میں ۔ تمام مثنوی کے پڑھنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مولانا پر کسی قسم کا لیبل لگانا مشکل ہے اور زبردستی ایسا کرنا ان کے ساتھ نا انصافی ہے ۔ ان کی کیفیت وہی ہے جو اپنی ایک غزل کے مطلع میں بیان کی ہے کہ :

چہ تدبیر اے مسلمانان کہ من خود را نمی دانم''[112]

جو شخص یہ کہے کہ میں بہتر فرقوں سے متفق ہوں*

---

۱۱۱ ۔ ایضاً ، ص ۱۱۵ ۔

۱۱۲ ۔ اقبال کے اس مصرع میں مولانا کے مصرع کی بازگشت دیکھیے :

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

*مولانا فرماتے ہیں :

زین خیالِ رہزنِ راہ یقین
گشت ہفتاد و دو ملت اہلِ دین

اس کی نسبت کون کہہ سکتا ہے کہ وہ وجودی ہے یا شہودی ، جبری ہے یا قدری - ہر فرقہ والوں نے مولانا کے اشعار سے استشہاد کیا ہے اور یہ ایسی بات ہے کہ ہر فرقے نے قرآن حکیم کی آیات سے استشہاد کیا ہے - وجودی اور شہودی دونوں گروہوں کو مولانا کے اشعار سے مدد مل سکتی ہے ، سینکڑوں اشعار ایسے ہیں کہ مولانا کو ان کی وجہ سے وجودی کہہ سکتے ہیں'' :

می‌شناسد ہر کہ او را منظر است
کاین فغانِ این سری ہم زان سر است

یا ع : جملہ معشوق است و عاشق پردۂ ،

کہیں کہیں صاف کہتے ہیں کہ فقط ذات واحد ہی موجود ہے اور تعدد یا کثرت اعتباری ہے*

گر ہزاران اندر یک کس بیش نیست
جز خیالات عدد اندیش نیست

بحر وحدانیست جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیرِ موج نیست

نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
لیک با احول چہ گویم ہیچ ہیچ

اصل بیند دیدہ چون اکمل بود
دو ہمی بیند چو مرد احول بود

---

*بقول میر :

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

چونکہ جفتِ احولانیم اے شمن
لازم آمد مشرکانہ دم زدن

این دوئی اوصافِ دیدۂ احولست
ورنہ اول آخر ، آخر اولست

کل شیٔ ما خلا اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ہاطل"

مثنوی میں اس مضمون کے اور بھی بکثرت اشعار ہیں - مثلاً :

صبغة اللہ ہست رنگِ خمِ ہو
رنگہا یک رنگ گردد اندرو

چون دران افتد و گوئیش قم
از طرب گوید منم خم لا تلم

آن منم خم خود اناالحق گفتنیست
رنگ آتش داد الا آہنیست

رنگ آہن محو رنگ آتش است
ز آتشے می‌لافد و خامش وش است

چون بہ سرخی گشت ہمچو زرکان
پس انا ناراست لافش بیزبان

* * *

چیست توحیدِ خدا افروختن
خویشتن را پیشِ واحد سوختن

گر ہمی‌خواہی کہ بفروزی چو روز
ہستیِ ہمچو شب خود را بسوز

ہستیت در ہستِ آن ہستی نواز
ہمچو مس در کیمیا اندر گداز

* * *

تا بدانی ہر کرا یزدان بخواند
از ہمہ کارِ جہان بیکار ماند

ہر کرا باشد ز یزدان کاروبار
یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار

* * *

وقت آن آمد کہ من عریان شوم
جسم بگزارم سراسر جان شوم

معنی الترک راحت گوش کن
بعد ازان جامِ بقا را نوش کن

علامہ اقبال کو صوفیا کے مسئلہ وحدت الوجود سے خاص طور پر اس لیے اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک اس عقیدہ نے تمام مسلمانوں کو ذوق عمل سے محروم کر دیا اور یہی سبب ان کی حکمت افلاطونی کی تنقید کا ہے جو نفی خودی ، نفی ذات کا سبق دیتی ہے ۔ اس طرح کے اشعار جگہ جگہ مولانا کے یہاں بھی موجود ہیں جو بظاہر اس فلسفہٗ عمل و حرکت سے متضاد ہیں جو اقبال کو محبوب و مرغوب ہے اور جس کی جھلک اقبال کو مولانا کے بعض اشعار میں بھی ملتی ہے لیکن مولانا کے یہاں تو ایسے اشعار بھی موجود ہیں :

این جہان زندان و مازندانیان
حفرہ کن زندان و خود را وارہان

با سگان بگذار این مردار را
خور و بشکن شیشۂ پندار را

ایک طرف تو مولانا کے یہ اشعار ہیں جو تصوف اور صوفیا کے عام مضامین ہیں اور دوسری طرف ایسے اشعار بھی ہیں جن میں ترک دنیا اور رہبانیت کو خلاف دین احمد بتاتے ہیں :

مرغ گفتش خواجہ در خلوت مایست
دینِ احمد را ترهب نیک نیست

از ترہب نہی فرمود آن رسولؐ
بدعتی چون درگرفتی اے فضول

جمعہ شرط است و جماعت در نماز
امرِ معروف و ز منکر احتراز

در میانِ امتِ مرحوم باش
سنت احمدؐ مہل محکوم باش

بلکہ بعض اشعار میں تو وہ رہ نورد شوق کو منزل قبول نہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں - اقبال کی نظم جس میں سلطان ٹیپو شہید کے تاثرات ہیں دیکھیے :

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول
لیلٰی بھی ہمنشیں ہو تو محمل نہ کر قبول

اور یہ اشعار دیکھیے :

مگو از مدعائے زندگانی
ترا بر شیوہ ہائے او نگہہ نیست

من از ذوقِ سفر آنگونہ مستم
کہ منزل پیشِ من جز سنگِ رہ نیست

(پیام مشرق ، ص ۴۲)

خیالِ او درونِ دیدہ خوشتر
غمش افزودہ جانِ کاہیدہ خوشتر

مرا صاحبدلے این نکتہ آموخت
ز منزل جادۂ پیچیدہ خوشتر

(پیام مشرق ، ص ۴۷)

بمنزل راہرو دل درنسازد
بآب و آتش و گِل در نسازد

نہ پنداری کہ در تن آرمید ست
کہ این دریا بساحل درنسازد

(پیام مشرق ، ص ۶۳)

ہستیِ ما نظامِ ما
مستیِ ما خرامِ ما

گردش بے مقام ما
زندگی دوام ما

دورِ فلک بکام ما
می نگریم و مے رویم

(پیام مشرق ، ص ۱۱۲)

اور پھر مولانا کے یہ اشعار پڑھیے :۔

از سفرہا بندہ کیخسرو شود
بے سفرہا ماہ کے خوشرو شود

از سفر بیدق شود فرزین راد
وز سفر یابید یوسف صد مراد

اور اقبال کے فلسفۂ حرکت کا سرنامہ اس شعر کو بنا سکتے ہیں :

کاین تحرک شد تبرک را کلید
و ز تحرک گردی اے دل مستفید

بعض اور اشعار اس سلسلے کے یہ ہیں :

پا تہی گشتن بہست از کفشِ تنگ
رنجِ غربت بہ کہ اندر خانہ جنگ

مولانا روم کا شمار صوفیہ میں ہوتا ہے لیکن تصوف اور صوفیہ کے متعلق وہ خود کیا فرماتے ہیں ؟ صوفی توکل پر زور دیتا ہے لیکن توکل کا مطلب یہ نہیں کہ انسان جد و جہد ترک کر دے :

گر توکل می کنی در کار کن
کار کن پس تکیہ بر جبار کن

گفت آرے ار توکل رہبر است
این سبب ہم سنتِ پیغمبرؐ است

گفت پیغمبرؐ بآوازِ بلند
بر توکل زانوئے اشتر بہ بند

رمز الکاسب حبیب اللہ شنو
از توکل در سبب کاہل مشو

در توکل کسب و جہد اولٰی تر است
تا حبیب حق شوی این بہتر است

اور یہ شعر دیکھیے :

سعیِ ابرار و جہادِ مومنان
تا بدین ساعت ز آغازِ جہان

حق تعالیٰ جہد شان را راست کرد
آنچہ دیدند از جفا و گرم و سرد

* * *

دامہا شان مرغ گردونی گرفت
نقصہاشان جملہ افزونی گرفت

اس جد و جہد کی ایک منزل جہاد بھی ہے ، اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور اقبال کے کلام میں اس کا جا بجا اظہار ہوا مثلاً ضرب کلیم میں جہاد کے عنوان سے ایک نظم ہے :

فتویٰ ہے شیخ کا یہ زمانہ قلم کا ہے
دنیا میں اب رہی نہیں تلوار کارگر

لیکن جناب شیخ کو معلوم کیا نہیں ؟
مسجد میں اب یہ وعظ ہے بے سود بے اثر

تیغ و تفنگ دستِ مسلماں میں ہے کہاں
ہو بھی تو دل ہیں موت کی لذت سے بے خبر

کافر کی موت سے بھی لرزتا ہو جس کا دل
کہتا ہے کون اسے کہ مسلماں کی موت مر

تعلیم اس کو چاہیے ترکِ جہاد کی
دنیا کو جس کے پنجۂ خونیں سے ہو خطر

باطل کے فال و فر کی حفاظت کے واسطے
یورپ زرہ میں ڈوب گیا دوش تا کمر

ہم پوچھتے ہیں شیخِ کلیسا نواز سے
مشرق میں جنگ شر ہے تو مغرب میں بھی ہے شر

حق سے اگر غرض ہے تو زیبا ہے کیا یہ بات
اسلام کا محاسبہ ، یورپ سے درگزر

دراصل مسلمانوں کے سیاسی زوال اور ذہنی پستی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ اسلام کے بعض بنیادی مسائل اور عقائد کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا کہ خود مسلمانوں کو ان کے تسلیم کرنے میں تأمل ہونے لگا ، ان میں ہی ایک مسئلہ جہاد کا تھا ، یہ بھی وہی افلاطونی طریق گوسفندی کا ایک دوسرا روپ تھا جس کا ذکر علامہ اقبال نے ''اسرار خودی'' میں کیا ہے ۔ مغربی مورخین نے بڑے زور شور سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی اسلام بزور شمشیر پھیلا اور اسلام قہر و غضب اور مذہبی جنون کا مذہب ہے جو جدال و قتال کو جزو ایمان سمجھتا ہے ، حالانکہ اسلام میں جہاد کا ایک فلسفہ ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ محض جوع الارض کی تسکین کے لیے جنگ اسلام میں حرام ہے ۔ صرف حق کی خاطر مسلمان پر تلوار اٹھانا فرض ہے اور یہ موت جو شہادت کہلاتی ہے مسلمان کی میراث اور معراج ہے ۔ مولانا روم فرماتے ہیں :

جہد کن تا میتوانی ، اے کیا
در طریقِ انبیا و اولیا

اور یہ اشعار :

این جہاد اکبر است ، آن اصغر است
ہر دو کارِ رستم است و حیدر است

کارِ آنکس نیست کو را عقل و ہوش
پرداَرتن چون کند موشی خروش

این چنان کس را بباید چون زنان
دور بودن از مصاف و از سنان

* * *

کسب کن ، سعی نما و جہد کن
تا بدانی سرِ علمِ من لدن

گرچہ جملہ این جہان بر جہد شد
جہد کے در کامِ جاہل شہد شد

علامہ اقبال کے بعض اور اشعار دیکھیے :

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز

جو ذکر کی گرمی سے شعلے کی طرح روشن
جو فکر کی سرعت میں بجلی سے زیادہ تیز
(بال جبریل ، ص ۲٦)

امیرِ قافلہ سخت کوش و پیہم کوش
کہ در قبیلۂ ما حیدری ز کراری است
(بال جبریل ، ص ۸)

گفتند جہانِ ما آیا بتو می‌سازد
گفتم کہ نمی سازد ، گفتند کہ برہم زن
(بال جبریل ، ص ۱۰۶)

تا غزالی درسِ اللہ ہو گرفت
ذکر و فکر از دودمانِ او گرفت
(جاوید نامہ ، ص ۱۵۸)

یا مسلمان را مدہ فرمان کہ جان بر کف بنہ
یا درین فرسودہ پیکر تازہ جانے آفرین
(زبور عجم ، ص ۳۴)

تکیہ بر حجت و اعجاز بیان نیز کنند
کارِ حق گاہ بشمشیر و سنان نیز کنند
(زبور عجم ، ص ۱۰۰)

گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر
مرگِ پور مرتضٰی چیزے دگر

جنگِ شاہانِ جہان غارت گری است
جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است
(جاوید نامہ ، ص ۱۸۵)

صوفیا کے مسلک میں ذکر و فکر کی بڑی اہمیت ہے ۔ مولانا روم کا ارشاد ہے :

ذکرِ حق پاک است چون پاکی رسید
رخت بربندد ، بروں آید پلید

چون درآید نام پاک اندر دهان
نے پلیدی ماند و نے آن دهان

* * *

این قدر گفتیم باقی فکر کن
فکر اگر جامد بود ، او ذکر کن

ذکر آرد فکر را در اهتزاز
ذکر را خورشید این افسرده ساز

* * *

فکر کن تا وارہی از فکر خود
ذکر کن تا فکر گردی در جسد

ذکر گو تا فکر تو بالا کند
ذکر گفتن فکر را والا کند

* * *

عام میخوانند ہر دم نام پاک
این عمل نبود ، چون نبود عشق پاک

آنچہ عیسٰی[۳] کردہ بود از نام ہو
میشدے پیدا ورا از نام او

چونکہ با حق متصل گردید جان
ذکر آن این است و ذکر اینست آن

خالی از خود بود و پر از عشق دوست
پس ز کوزہ آن ترا و دکاندر اوست

* * *

اب ذکر و فکر کے موضوع پر اقبال کے یہ اشعار دیکھیے :[۱۱۳]

یہ ہیں سب ایک ہی سالک کے جستجو کے مقام
وہ جس کی شان میں آیا ہے علم الاسماء!

مقامِ ذکر کمالاتِ رومی و عطار
مقامِ فکر مقالاتِ بوعلی سینا

مقامِ فکر ہے پیمائشِ زمان و مکان
مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ
(ضرب کلیم ۲۳)

* * *

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور
عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرور
(ضرب کلیم ۱۱۰)

* * *

دگر ہوسے کہ ذکرِ لا اِلٰہش
برآرد از دلِ شب صبح گاہش

شناسد منزلش را آفتابے
کہ ریگِ کہکشان روید ز راہش
(ارمغانِ حجاز ص ۱۹)

* * *

زندگی از گرمیِ ذکراست و بس
حریت از عفتِ فکر است و بس
(مثنوی مسافر ص ۱۰)

* * *

۱۱۳ - ضرب کلیم، ص ۲۳ -

گفت مرگِ عقل ؟ گفتم ترکِ فکر
گفت مرگِ قلب ؟ گفتم ترکِ ذکر

(جاوید نامہ ص ۳۷)

* * *

چشم او روشن شود از کائنات
تا بہ بیند ذات را اندر صفات

(جاوید نامہ ص ۱۵۰)

* * *

کم خور و کم خواب و کم گفتار باش
گردِ خود گردندہ چون پرکار باش

عدل در قہر و رضا از کف مدہ
قصد در فقر و غنا از کف مدہ

حفظ جان‌ہا ذکر و فکر بے حساب
حفظِ تن‌ہا ضبط نفس اندر شباب

(جاوید نامہ ص ۲۰۳)

اس ذکر و فکر کے ذریعے سے اصل مقصد صوفی کا تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن ہے جو دراصل شخصیت اور ذات کے ارتقا کا نام ہے - اس ارتقا کے بارے میں اقبال کا اپنا ایک خاص نقطۂ نظر ہے جسے اُن کے فلسفۂ خودی کا نام دیا جاتا ہے - ہم اس مسئلہ پر الگ ایک باب میں تفصیل سے بحث کرنے والے ہیں - صوفیا کے یہاں یہ تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن مختلف منازل اور مظاہر سے گزرنے کے بعد ہوتا ہے - یہ سلوک کی منازل ہیں جن کی طرف ایک سابقہ باب میں اشارہ کیا جا چکا ہے - ظاہر ہے اقبال ایسی تربیت کو جس میں انسان اپنے آپ کو فنا یا محو کرنے کی کوشش کرے

تخلیق کائنات کے مقصد کے خلاف سمجھتے ہیں اور اسے نفی خودی کا فلسفہ قرار دیتے ہیں ؛ اس لیے وہ اسے قبول نہیں کرتے بلکہ اس کی جگہ اثبات خودی پر زور دیتے ہیں - یہ خودی جو اپنی تکمیل سے انسان کو انسان کامل اور مرد مومن بنا دیتی ہے اور غائت تخلیق ہے - اپنے ابتدائی دور کی نظموں میں ہی وہ ان خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں ، چنانچہ خضر راہ میں یہ اشعار دیکھیے :

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں ، پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سر آدم ہے ضمیر کن فکاں ہے زندگی

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بیکراں ہے زندگی

آشکارا ہے یہ اپنی قوت تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

خام ہے جب تک تو ہے مٹی کا اک انبار تو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیرِ بے زنہار تو

* * *

زندگی کے اس ارتقائی سفر کی منزل جو مرد مومن اور انسان کامل ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی ذات مبارک ہے - آپ پر نبوت ختم ہوئی - دین آپ پر مکمل ہوا اور اللہ تعالیٰ نے آپ پر اپنی نعمتیں تمام کیں ، یہی سبب ہے کہ اقبال کے یہاں عشق رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور اُن کی محبت اور شیفتگی کا اظہار بار بار اُن کے کلام میں ہوتا ہے - مثنوی اسرار خودی[۱۱۳] میں نعت کے اشعار جن کا آغاز ان اشعار سے ہوتا ہے :

ہست معشوقے نہاں اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمایمت

عاشقانِ او ز خوبان خوبتر
خوشتر و زیباتر و محبوب‌تر

دل ز عشق او توانا می‌شود !
خاک ہمدوشِ ثریا می‌شود

خاک نجد از فیض او چالاک شد
آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ ؐ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰ ؐ است

* * *

---

۱۱۳ - اسرار خودی ص ۲۰-۲۱-۲۲ -

ہم اس سلسلے کے بعض اشعار کسی اور موقع پر نقل کر چکے ہیں اس لیے اُن کی تکرار کی ضرورت نہیں لیکن جذبات کی شدت اور خلوص کی گہرائی اور گیرائی کے لیے یہ اشعار خاص طور پر قابل غور ہیں :

خاک یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است

کشتۂ اندازِ ملا جامیم
نظم و نثر او علاج خامیم

شعر لبریز معانی گفتہ است
در ثنائے خواجہ گوہر سفتہ است

نسخۂ کونین را دیباچہ اوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست

* * *

ان ارتقائی منازل کے تصور میں اقبال کے پیش نظر واقعۂ معراج بھی ہے ۔ بقول اُن کے معراجِ مصطفٰی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے یہ سبق ملتا ہے کہ انسان کی رسائی کہاں تک ہے بشرطیکہ انسان اس درجۂ کمال تک پہنچ سکے : ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں اور ان جہانوں کی دریافت اور ان تک رسائی ہی دراصل انسانی زندگی کے سفر کا مقصد ہے ۔

اس سفر میں بلکہ ہر سفر میں ایک رہبر اور رہنما کی ضرورت ہوتی ہے جو راستے کے نشیب و فراز اور 'راہ و رسم منزلہا ، سے واقف ہوتا ہے ۔ یہ سالک کا پیر و مرشد ہوتا ہے جو ان منازل سے گزر چکا ہوتا ہے اور نوواردان بساط' کو اُن خطرات و خدشات سے آگاہ کرتا ہے جو سفر میں درپیش ہیں ۔ پیر و مرشد کی اس اہمیت کو مولانا روم بھی تسلیم کرتے ہیں ؛

پیر را بگزین کہ بے پیر این سفر
ہست بس پر آفت و خوف و خطر

ہر کہ او بے مرشدے در راہ شد
او ز غولان گمرہ و در چاہ شد

گر نہ باشد سایۂ پیر اے فضول
پس ترا سرگشتہ دارد بانگ غول

* * *

اندر آ در سایۂ آن عاقلے
کش نتاند برد از رو ناقلے

پس تقرب جوید و سوئے الہ
سر میپچ از طاعتِ او ہیچگاہ

زانکہ او ہر خار را گلشن کند
دیدۂ ہر کور را روشن کند

ظل او اندر زمین چون کوہ قاف
روح او سیمرغ ، بس عالی طواف

دست گیرد بندۂ خاصِ الہ
طالبان را میبرد تا پیشگاہ

از پسِ صد سالہ آنچ آید برو
پیر می بیند معین مو بمو

اور ایک مرتبہ جب پیر کی پیری کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس پر نکتہ چینی سے احتراز کرنا چاہیے - علامہ اقبال حافظ کو

بوحوہ پسند نہیں کرتے لیکن حافظ بھی اپنے انداز خاص میں یہی بات کہتے ہیں :

بہ مے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغان گوید
کہ سالک بے خبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

اور مولانا روم کا ارشاد ہے :

عیبہا از ردِ پیران عیب شد
غیبہا از رشکِ پیران غیب شد

* * *

عیب کم گو بندۂ اللہ را
متہم کم کن بدزدی شاہ را

ورنہ باشی ہیچ ہیچ از ہیچیان
پیروِ ہر دیو باشی مستہان

* * *

شیخ را کہ پیشوا و رہبر است
گر مریدے امتحان کرد، اوخر است

امتحانش گر کنی در راہِ دین
ہم تو گردی ممتحن اے بےیقین

* * *

چون گرفتی پیر ، ہان تسلیم شو
ہمچو موسیٰؑ زیرِ حکمِ خضر شو

* * *

علامہ اقبال نے مولانا روم کو اپنا پیر و مرشد بتایا ہے۔ اس سلسلے کے بعض اشعار ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ مولانا روم

کے علاوہ جن اکابر صوفیا ، اولیا اور اکابر دین کا ذکر انھوں
کیا ہے یا جن کی تعلیمات یا اقوال کا حوالہ دیا ہے یا اپنے اف
و خیالات کی تائید میں پیش کیا ہے ان کا کچھ ذکر ہم ایک الگ
عنوان سے تحریر کریں گے - ویسے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے
علامہ اقبال سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے اور تصوف آن کے یہا
محض ایک کتابی نظریہ نہیں ایک خاندانی روایت کی حیثیت رکھ
ہے - لیکن جس تصوف کے وہ خلاف تھے اس کا بھی کسی قا
ذکر یہاں ضروری ہے -

تصوف کی ایک عام روایت ترک دنیا ، تجرد ، گوشہ نشینی
ترک لذائذ ، عبادات میں شدت ، فنائے ذات وغیرہ کی تھی - اس
طرح تصوف اور بے عملی ایک دوسرے کے مترادف سمجھے جانے لگے
تھے - دنیا کو دارالمحن سمجھا جاتا تھا - مومن کے لیے اسے دوزخ
بتایا جاتا تھا - اس کے طالب کو سگ دنیا اور مردار خوار قرا
دیا جاتا تھا - اس میں اور عیسائیوں کی رہبانیت میں یا بدھوں
جینیوں کے ترک دنیا میں کوئی فرق نہ تھا - یہ لے اس قدر بڑھ
تھی کہ جس طرح بعض حضرات نے دین کو محض چند رسوم او
چند عبادات کا ایک مجموعہ سمجھ لیا تھا اور اسلام کے معنی صرف
یہ تھے کہ ایک شخص مسلمان کے گھر میں پیدا ہوا تھا اور اس کے
والدین نے اس کا نام اسلامی رکھا تھا - اس کا لباس مسلمانوں ک
سا تھا ، اس کی وضع قطع مسلمانوں کی سی تھی ، اس کا کھانا پینا
مسلمانوں کا سا تھا ، یعنی وہ گوشت کھاتا تھا ، کباب اور پلاؤ اس
کے قومی کھانے تھے کہ ہندوستان سے لے کر مصر ، ترکی اور عرب
تک پھیلے ہوئے تھے - ایسا اسلام ایک جسد بے روح تھا ، ایک
ایسا پیرہن جس کے اندر صرف ایک مردہ جسم تھا - کچھ یہی
حال تصوف کا ہوا تھا - حضرت علی الہجویری فرماتے ہیں :[115]

---

۱۱۵ - کشف المحجوب ص ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ -

''بدانکہ اندرین زمانۂ ما این علم بحقیقت مندرس گشتہ است خاصہ اندرین دیار کہ خلق جملہ مشغول ہوا گشتہ اند و معرض از طریق رضا و علماء روزگار و مدعیانِ وقت را ازین طریقت صورت برخلاف اصل آن بستہ است - - - و کار از تحقیق بتقلید افتادہ و تحقیق روے خود را از روزگار ایشان پوشیدہ و عوام بدان پسند کردہ گویند کہ ما حق را همی بشناسیم و خواص بدان خورسند شدہ کہ اندر دل تمنّی یابند و اندر نفس ہا جی و اندر صدر میل بدان سرائے از سر مشغولی گویند این شوق رویت است و حرقت محبت و مدعیان بدعوئے خود از کل معانی بازماندہ و مریدان از مجاہدہ دست بازداشتہ و ظن معلول خود را مشاہدہ نام کردہ -''

آگے چل کر فرماتے ہیں :

''خداوند عز و جل ما را اندر زمانۂ پدیدار آوردہ است کہ اہل آن ہوا را شریعت نام کردہ‌اند و طلب جاہ و ریاست و تکبر را عز و علم و ریاء خلق را خشیت و نہان داشتن کینہ اندر دل حلم و مجادلہ را مناظرہ و محاربہ و سفاہت را عظمت و نفاق را زہد و تمنّی را ارادت و ہذیان طبع را معرفت و حرکات دل و حدیث نفس را محبت و الحاد را فقر و جحود را صفوت ، و زندقہ را فنا و ترک شریعت پیغمبر را صلعم طریقت و آفت اہل زمانہ را معاملت نام کردہ اند تا ارباب معانی اندر میانِ ایشان محجوب گشتہ‌اند و ایشان غلبہ گرفتہ -''

حضرت علی الہجویری کی وفات ۱۰۷۲ء میں ہوئی -[116] گویا انھوں نے تصوف کے زوال اور نام نہاد صوفیوں کے بارے میں جو

---

۱۱۶ - بحوالہ تعلیمات نوین راجع بکشف المحجوب و مصنف آن محمد عباسی . کشف المحجوب نسخہ محولہ بالا ، ص سی و ہشتدہ -

کچھ لکھا تھا اس پر نو سو سال سے کچھ اوپر کا عرصہ گزرا ، یہ سارا دور اسلامی تاریخ میں زوال ، انحطاط اور عقائد کی کمزوری ، ضعف الاعتقادی اور بقول ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی ''دگر اعتقادی'' کا دور تھا جس کی اصلاح کے لیے بعض کوششیں بھی ہوئیں لیکن بہ حیثیت مجموعی یہ صورت حال بیسویں صدی تک قائم رہی اور اسی بنا پر علامہ اقبال کو بھی الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کی ضرورت محسوس ہوئی - خلاصہ حضرت ہجویری کی گفتگو کا یہ ہے کہ لوگوں نے خلاف شریعت اور خلاف طریق مصطفٰی صلی اللہ علیہ و سلم ہر چیز کو طریقت کا پر فریب نام دے کر ہوا و ہوس کی تسکین کا ذریعہ بنایا - حال و قال کی صرف اصطلاحیں رہ گئیں - سماع جس سے بعض صوفیا کو بنیادی طور پر اختلاف تھا اور جنھوں نے قبول بھی کیا تھا انھوں نے اس کے لیے سخت قیود عائد کی تھیں ، اس کا زوال قوالی کی عامیانہ محفلوں کی صورت میں ظاہر ہونے لگا - سماع غذائے عاشقانہ تھی - مولانا روم کے بقول :

پس غذائے عاشقان آمد سماع
کہ ازو باشد خیالِ اجتماع

قوتے گیرد خیالاتِ ضمیر
بلکہ صورت گردد از بانگِ صفیر

آتشِ عشق از نواہا گشت تیز
آنچنان کہ آتشِ آن جوز ریز

لیکن اس کے لیے شرائط بہت سخت ہیں -

ہر سماعِ راست ہر تن چیز نیست
طعمہ ہر مرغکے انجیر نیست*

غرض اسلام کے دور اول سے بیسویں صدی تک تصوف کے مسلک اور اس کے افکار و خیالات، نیز صوفیا کے اپنے اعمال اور وضع قطع میں ایسا فرق پیدا ہوگیا تھا کہ وہ اپنی اصل سے بہت دور جا پڑا تھا، علامہ اس تصوف کے خلاف تھے۔

اس سلسلے میں علامہ اقبال کے خیالات نثر اور نظم دونوں میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں۔ اس بحث کے سلسلے کا ایک اہم مضمون وہ ہے جو "ایک دلچسپ مکالمہ" کے عنوان سے مقالات اقبال[۱۱۷] میں شامل ہے۔ اس مضمون کے بارے میں مرتب مقالات سید عبدالواحد معینی لکھتے ہیں:

"علامہ مرحوم کے مشورہ سے جناب محمد دین صاحب فوق نے جن کی شہرت ملک میں زیادہ تر "کشمیری گزٹ" کے ایڈیٹر کی حیثیت سے ہے، ایک رسالہ "طریقت" اگست ۱۹۱۴ء میں جاری کیا تھا۔ اس رسالہ کے پہلے پرچے میں ملک کے مشہور ادیبوں اور شاعروں کے مضامین نظم و نثر شائع ہوئے

---

*حضرت علی الہجویری بھی سماع میں اس احتیاط کی تاکید فرماتے ہیں:

"من کہ علی بن عثمان الجلابی ام آن دوستر دارم کہ مبتدیان را بسماعہا نگذارند، تا طبع ایشان بشولیدہ نہ شود کہ اندران خطرہائے عظیم است و آفت مہین از الست کہ زنان از بامے یا از جائے بدرویشان می‌نگرند اندر حال سماع ایشان و ازین مرمستمعان را حجاب ہائے صعبت افتد و تا یکے از احداث درمیان ایشان باشد و بعد ازالکہ جہان متصوف این جملہ را مذہب ساختہ اند۔

۱۱۷۔ مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور طبع اول، مئی ۱۹۶۳ء ص ۱۱۰ و مابعد۔

تھے ، ان مضامین کے علاوہ اس پرچے میں ایک دلچسپ مکالمہ بھی شائع ہوا تھا ، جس میں جناب ذوقی مرحوم نے علامہ سے مختلف سوالات کے ذریعے تصوف ، ضرورت مرشد وغیرہ کے متعلق علامہ کے خیالات دریافت کیے تھے ۔ اس امر کی شہادت موجود ہے کہ طریقت کا یہ پرچہ اور مندرجہ ذیل مکالمہ علامہ کی نظر سے گزرا تھا ۔"

یوں یہ پورا مقالہ مطالعے کے لیے بہت اہم ہے لیکن اس موقعے پر اس کے صرف اہم حصے پیش کیے جاتے ہیں جو اقبال کے خیالات ہیں :

۱ ۔ "اہل تصوف خصوصاً ہندوستان کے صوفیائے عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر و تلوار کے محض حسن عمل اور اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے اس کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھ کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہیں ۔"

یہ بات ہم بھی کسی قدر تفصیل سے اس مقالے کے ابتدائی ابواب میں لکھ چکے ہیں کہ برصغیر میں خاص طور پر اور دنیائے اسلام میں بالعموم اسلام ان صوفیا کی کوششوں سے پروان چڑھا جن کے پاس سوائے روحانی طاقت کے اور کوئی دنیوی جاہ و حشم اور لاؤ لشکر نہ تھا بلکہ اکثر صورتوں میں تو ان کو مخالف حکومتوں یا ایسی مسلم حکومتوں میں کام کرنا پڑا جو سیاسی مصلحتوں کی بناء پر تبلیغی کوششوں کی تائید یا ان کی تقویت سے قصداً اور علانیہ پرہیز کرتی تھیں اور اسی لیے یہ صوفیا اکثر ایسے دور دراز علاقوں میں اپنا مستقر بناتے جو ان درباری اثرات اور مصلحتوں اور نزاکتوں سے دور ہوتے تھے ۔ پشاور سے سلہٹ تک ، کشمیر سے راس کماری تک برصغیر کا کوئی گوشہ ایسا نہیں جس میں ان صوفیائے عظام نے اسلام کا نور نہ پھیلایا ہو ۔ اور آج بھی

صدیاں گزرنے پر جب سلطنتیں مٹ گئیں اور بڑے بڑے نامور سلاطین ، ان کے درباری امرا اور لشکریوں کے نام و نشان بھی صرف تاریخ کے محققین کے لیے کرم خوردہ دستاویزوں کے انبار میں دب چکے ہیں ان بزرگوں کا فیض عام اور روحانی تصرف آج بھی جاری و باقی ہے ۔ اجمیر میں ، دلی میں ، لاہور میں غرض برصغیر کے کسی بڑے شہر یا چھوٹے قصبے میں کوئی نہ کوئی صوفی آج بھی صدیاں گزر جانے کے بعد اسی طرح حکمران ہے جیسے وہ اپنی زندگی میں تھا ۔ قرآن حکیم میں شہیدوں کے ساتھ جن طبقات کا ذکر ہے ان میں صوفیا بھی شامل ہیں ۔ اگرچہ لفظ صوفی اس میں نہیں ہے لیکن صفات صوفیا کا ذکر ہے اور شہیدوں کے باب میں کہا گیا ہے کہ ان کو مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں البتہ ہم ان کو اپنی چشم ظاہر سے نہیں دیکھ سکتے اور ان کے وجود کا ادراک اپنے عام حواس کے ذریعے سے نہیں کرسکتے ۔ اگر صدیوں سے صوفیا کے اس اثر کے مظاہر ساری دنیائے اسلام میں ہوتے رہے ہیں اور آج بھی ہو رہے ہیں تو اس میں حقیقت کا کوئی پہلو ضرور ہے ۔ انھوں نے اپنے عشق سے ، اپنے کردار سے ، اپنے حسن اخلاق سے جریدۂ عالم پر مہر دوام ثبت کر دی ہے ۔ ان میں سے بعض کا ذکر علامہ اقبال نے کیا ہے ۔ ان کا حال ہم ایک الگ باب میں شامل کریں گے ۔

علامہ سے دوسرا سوال یہ تھا کہ صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا ؟ ظاہر ہے صوفی ملک و مال کے مالک نہ تھے کہ ان کی بخشی ہوئی جاگیروں کے پروانوں پر مدح سراؤں کی آئندہ نسلیں تک پاتی رہیں ۔ ان کے پاس دولت فقر تھی اور حسن اخلاق ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :[۱۱۸]

''مسلمانوں کی اخلاق زندگی پر صوفیائے کرام نے بہت بڑا

---

۱۱۸ ۔ ایضاً ص ۱۲۶ ۔

الغرض - تمام ایسے اوصاف جو اخلاقی پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں - انھوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا ۔"

علامہ اقبال نے مسلمانوں کی تہذیبی اور سماجی زندگی میں صوفیائے کرام کے کردار کی اہمیت کے ایک خاص پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ انھوں نے "انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا ۔" وہ مسلمان تھے ، ایک اسلامی معاشرہ کے فرد تھے اور اس معاشرہ کی فلاح و بہبود ان کا اولین فریضہ تھا - اس کے لیے سب سے مؤثر ذریعہ خود ان کا اپنا کردار اور عمل تھا - وہ قرآن حکیم کی تعلیمات اور سنت نبوی ؐ کے اتباع پر خود بھی عامل تھے اور دوسروں کو بھی اس کی ہدایت کرتے تھے - وہ اسلام کی تعلیم بھی دیتے تھے لیکن یہ تعلیم صرف مکتبی اور کتابی نہ تھی - شاگرد استاد کی شخصیت سے اور مرید مرشد کی نظر عنایت سے بہت کچھ سیکھتا تھا - غیر مسلم آبادی کے ساتھ ان کا رویہ اس رواداری کا تھا جس کی تعلیم ان کو اسلام نے دی تھی - وہ اسلام کے اس زرین عقیدے کے قائل تھے کہ دین میں جبر و اکراہ نہیں ، اس لیے لوگوں کو زبردستی مسلمان نہیں بناتے تھے اور نہ مسلمانوں پر کفر کے فتوے صادر کرتے تھے - وہ قیل و قال اور بحث و مباحثہ سے پرہیز کرتے تھے - علامہ اقبال کا یہ قول ان کے باب میں بالکل صحیح ہے کہ :

"تمام ایسے اوصاف جو اخلاقی پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم و تربیت کا نتیجہ ہیں ۔"

تیسرا سوال یہ تھا کہ مسلم "پالیٹکس" کو ان سے کیا فائدہ ہوا ، علامہ اقبال کا جواب یہ ہے :

"صوفیوں کا گروہ پولیٹکل معاملات سے ہمیشہ علیحدہ رہا ہے۔ تصوف کا مقصد تزکیۂ نفس، اصلاح باطن اور نفس کشی ہے اس لیے اس نے ملکی الجھنوں میں بہت کم بلکہ بالکل دخل نہیں دیا، البتہ بعض بعض سلاطین کو جو اپنے شاہانہ فرائض سے غافل ہو کر ملک میں فتنہ و فساد کا باعث ہوتے رہے ہیں تادیبی ہدایات فرماتے رہے ہیں جیسا کہ تواریخوں کے مطالعے اور صوفیائے کرام کے حالات سے اکثر ظاہر ہوتا ہے۔"

علامہ اقبال کے اس تجزیہ سے بھی کسی کو اختلاف نہ ہوگا اور اس کا سبب بھی ظاہر ہے۔ اسلام کے ابتدائی عرب صحرا نشینوں کے دور کے بعد تاریخ و تہذیب اسلام کا جو دور آیا وہ بدوی کے بجائے مدنی تھا۔

مدنیت کے تقاضے مختلف تھے۔ اس سے زندگی میں اس تہذیب کا آغاز ہوا جو تکلف، اہتمام، تصنع، بناوٹ اور ظاہرداری کی تہذیب تھی*، اور جب خلافت راشدہ کے بعد امارت، حکومت اور شاہی طرز حکومت نے شخصی حکومت کا روپ اختیار کیا تو شاہی دربار اور اس کے متعلقات و لوازم وجود میں آئے۔ بلاشبہ ان میں سے بعض دربار، بعض اکابر سلاطین اور ان کے متوسل امرا پکے اور سچے مسلمان بھی گزرے ہیں لیکن درباروں کا عام رنگ وہ تھا جس کی جھلک الف لیلیٰ کی داستانوں، بغداد کی پر اسرار شاہراہوں، محلسراؤں اور شبستانوں میں نظر آتی ہے۔ پھر یہ دربار سازشوں، سیاسی جوڑ

---

*اس موضوع کے تفصیلی مطالعہ کے لیے کئی اچھے ماخذ ہیں مثلاً Legacy of Islam مرتبہ سر تامس آرنلڈ جس کا اردو ترجمہ میراث اسلام کے نام سے عبدالمجید سالک نے کیا ہے (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع اول ۱۹۶۰ء) اور میراث ایران مرتبہ اے جے آربری مترجمہ سید عابد علی (مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور، طبع اول ۱۹۶۲ء) تمدن اسلام بھی ایک اہم ماخذ ہے۔

[illegible]، باہمی رقابت، گروہ بندی اور حرم سرا کی سیاست کا میدان بن گئے۔ ظاہر ہے علماء یا صوفیا کے لیے ان درباروں میں کشش کیا سامان تھا بلکہ آن سے ایسے فتوے اور ایسے فیصلے کرائے جانے لگے جو آن کے عقیدے کے مطابق درست نہ تھے۔ آن میں جو حق و صداقت کے علمبردار تھے انھوں نے سختیاں برداشت کیں، آلام جسمانی اور آفات روحانی کے صدمے سہے؛ کوڑے کھائے، قید و بند میں گرفتار ہوئے، ہلاک کیے گئے اور جو علمائے ظاہر تھے انہوں نے علم اور مذہب کی تجارت کی۔ صوفیہ کے لیے سوائے اس کے اور کیا چارہ تھا کہ وہ پالیٹکس یا سیاست کے مرکز اور محور یعنی درباروں، امیروں اور وزیروں سے قطع تعلق کرلیں اور اپنی خانقاہوں میں ایک طرح قلعہ بند ہو کر اپنے خیالات اور عقائد کے مطابق زندگی بسر کر سکیں اور جو معتقدین آن تک رسائی پائیں آن کو بھی اسی کی تلقین کریں۔ ان میں سے بعض نے عملی طور پر جہاد بھی کیا ہے اور اس کی سزا بھی پائی ہے۔ منجملہ اور حضرات کے حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی ہیں جن کے اقبال بڑے مداح ہیں اور جن سے نظریہ وحدت شہود کی ترویج منسوب ہے۔

اس سلسلے کا اگلا سوال نہایت اہم ہے: سوال یہ تھا کہ اسلامی تصوف دنیاداری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے؟ علامہ اقبال کا جواب یہ ہے:

''اسلامی تصوف کی یہی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا بھی رکھے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھر بار، اہل و عیال کو ترک کر کے جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے یوگ کو جو صرف اپنی ذات کے لیے ہو ایک بے فیض اور خشک چشمہ سے تشبیہ دیتا ہے۔ بیشک یکسوئی حاصل کرنے کے

لیے خلوت اور عزلت نشینی کی ضرورت ہے ، لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے - دراصل ترکِ دنیا ایک برا نمونہ ہے اہل دنیا کے کاروبار کے لیے بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے قانون الٰہی کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے پھولنے پھلنے کا متمنی ہے -"

دراصل یہی اقبال کا تصوف کے باب میں بنیادی اور مرکزی نظریہ ہے - یعنی تصوف اسلام عین تعلیمات قرآن اور اسوۂ رسول کے مطابق ہے - اگر اسلام میں رہبانیت اور ترک دنیا کی تعلیم ہوتی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم جن کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ اللہ کا رسول تمھارے لیے ایک کامل نمونہ ہے ، اس کی پیروی اور اقتداء کرو ، اس رسول پاک ؐ نے پہلے خود رہبانیت اور ترک دنیا اختیار کیا ہوتا - وہ گھر بار ، اہل و عیال ، کنبہ اور خاندان کے جنجالوں کو توڑ کر گوتم بدھ کی طرح تارک الدنیا ہو جاتا ، لیکن ایک انسان کامل اور انسانیت کے لیے ایک نمونہ ہونے کے لیے آپ ؐ نے تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن کے ساتھ دنیاداری کو بھی اللہ کے قانون کے مطابق اختیار کیا - ظاہر ہے خلوت اور عزلت نشینی کی ضرورت ہوتی ہے ، لیکن وہ نور جو برسوں کسی غار میں عبادت الٰہی اور تلاش حق میں مصروف رہتا ہے بالآخر باہر ہی آتا ہے اور سارے عالم کو اپنے علم و معرفت سے منور کرتا ہے -

وہ شمع اجالا جس نے کیا چالیس برس تک غاروں میں

ساری دنیا کے لیے ہدایت اور عرفان کا نور لے کر سامنے آیا - ظاہر ہے جو تعلیم اسلام کے اس مرکزی نظریۂ حیات کے خلاف ہو وہ اسلامی نہیں ہوگی اور اسلامی نہ ہو گی تو اسلامی تصوف کے عناصر میں کس طرح شامل ہو سکتی ہے - جس خلوت اور عزلت نشینی کی مثالیں بعض صوفیائے کرام کے یہاں ملتی ہیں، مولانا روم اور علامہ

اقبال بھی جس کے علمبردار ہیں بقول علامہ ''تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوسکتے ۔''

بعض سوالات اس سلسلے کے ذیلی اور ثانوی ہیں کہ ان کا تعلق فلسفہ، تصوف یا اس کے بنیادی نظریات سے نہیں ہے مثلاً عرس کی رسم کب سے جاری ہوئی ، یا عرس کا مقصد کیا ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں :

''عرب اور دیگر ممالک اسلامیہ کی تو خبر نہیں لیکن ہندوستان کے عرسوں کے متعلق یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ہندوؤں میں چونکہ جاترا کی رسم عرصہ دراز سے چلی آ رہی ہے اور وہ دور دراز ممالک سے بعض خاص تیرتھوں پر جاترا کے لیے جایا کرتے تھے، اس لیے جب وہ رفتہ رفتہ مشرف بہ اسلام ہونے لگے تو ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لیے ایسے طریقے اختیار کیے گئے جو ان کے مذہبی اور قومی شعائر سے کسی قدر مشابہ تھے ۔ ''یہ میرا قیاس ہے یقین نہیں ہے ۔''

اس تبصرہ کا آخری حصہ خاص طور پر قابل غور ہے کہ علامہ خود فرماتے ہیں کہ یہ ان کا قیاس ہے ، یقین نہیں ہے ۔ جاترا یا تیرتھ کا تعلق محض ہندوؤں سے نہیں ہے ۔ غالباً دنیا کے کسی مذہب میں حج سے بڑا اجتماع نہیں ہوتا اور حج کے بعد تمام حجاج روضۂ رسول مقبول (صلی اللہ علیہ وسلم) پر حاضری کو جزو ایمان جانتے ہیں اور ہر چند کہ آپ کے روضۂ مبارک پر حاضری ارکان حج میں شامل نہیں ہے لیکن شاید ہی کوئی حاجی ہو جو آستانۂ مبارک پر حاضری نہ دیتا ہو ۔ حج کو جاترا یا تیرتھ کہنا یا اس سے تشبیہ دینا بالکل مناسب نہ ہو گا لیکن کسی ایک شہر ، ایک عمارت میں صدیوں سے اہل ایمان کا اجتماع محض ایک روایت نہیں اسلام کے پانچ بنیادی ارکان میں نماز ، روزہ اور زکواۃ کے ساتھ یہ بھی شامل ہے ۔ سلسلہ اس کا اس کی تعمیر اول کے روز سے جاری ہے ۔ اسلام نے بت پرستی

کو مٹایا ، بت شکنی کی تعلیم دی لیکن آج بھی ہر حاجی سنگ اسود کو بوسہ دیتا ہے اور ہجوم میں بوسہ نہ دے سکے تو اس کی طرف اشارہ کر کے ہاتھوں کو چومتا ہے - مقام ابراہیم پر دو رکعت نماز ادا کرتا ہے - صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتا ہے یعنی دوڑتا ہے - زمزم سے سیراب ہو کر اور صدیوں سے لاکھوں عقیدت مند اسے بطور تبرک لے جاتے ہیں - عزیز اقارب کو بطور تحفہ دیتے ہیں - اس قسم کے اجتماع کا سلسلہ ظہور اسلام سے قبل بھی تھا اور یہ سمجھنا کہ دور جاہلیت کی اس رسم کو محض اس لیے جاری رکھا گیا کہ نو مسلموں کو ان کے قدیم قومی اور مذہبی شعائر کی مانوسیت سے رام کیا جائے بہت بڑی غلط فہمی ہو گی - ہمارا مقصد یہ نہیں کہ عرس کی وہی اہمیت یا حیثیت ہے جو حج بیت اللہ کی ہے یا یہ جزو دین ، جزو ایمان ہے - لیکن اس کو ہندوؤں کی تیرتھ یا جاترا سے کوئی تعلق نہیں ، ہندوؤں کے علاوہ عیسائی اور یہو ی بھی مذہبی اہمیت اور نوعیت کے آثار کی زیارت کے لیے جمع ہوتے ہیں - سکھ جاتری سکھوں کے متبرک مقامات کی زیارت کرتے ہیں - دنیا بھر سے بدھ جاتری سری لنکا میں گوتم کی یادگار کی زیارت کو آتے بلکہ اسلام میں تو شاید سب سے کم ایسی صورتیں نظر آتی ہیں - اب رہا یہ کہ ان عرسوں کی نوعیت کبھی کیا تھی اور اب کیا ہوگئی تو یہ زوال محض اس رخ سے ہی ظاہر نہیں - آج مسلمانوں کی وضع قطع ، ان کا لباس ، ان کے عادات و اطوار ، ان کی تہذیبی اور مجلسی زندگی ، ان کا ضابطۂ اخلاق سب اسی زوال کا شکار ہے - عرس کے مقصد سے بھی علامہ اقبال کو اختلاف نہیں ، فرماتے ہیں :[۱۱۹]

''عرس کا مقصد تو دراصل یہ ہے کہ جس بزرگ کا عرس ہو اس کے سبق آموز حالات بیان کیے جائیں - لوگوں کو اس

---

۱۱۹ - ایضاً ص ، ۱۴۷ -

کہ اچھے عمل کی تقلید و پیروی کی ترغیب دی جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ موجودہ عرسوں کا بیشتر حصہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہٹ چکا ہے اور بعض بے خیر ہے۔"

اولیا کی کرامتوں کے بارے میں علامہ کا اعتراف یہ ہے:[۱۲۰]

"میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل و دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیۂ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کمان رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں:

اولیا را ہست قدرت از الٰہ
تیر جستہ باز گرداند ز راہ

علامہ اقبال نے یہ شعر اپنے پیر و مرشد مولانا روم کا نقل کیا ہے اولیا کے بارے میں مولانا رومی کے بعض اور ارشادات دیکھیے:

حبذا ارواحِ اخوان الصفات
مسلمات، مومنات، قانتات

ہر کسے روئے بسوئے بردہ اند
وین عزیزان رو باین سو کردہ اند

ہر کبوتر می پرد در مذہبے
وین کبوتر جانب بیجانبے

ہر عقابے می‌پرد از جابجا
وین عقابان راست بیجائی سرا

کارِ درویشی ورائے کارہا ست
دمبدم از حق مرایشانرا عطاست

۱۲۰۔ ...

بلکہ درویشان و رائے ملک و مال
روزیِ دارند ژرف از ذوالجلال

گفت حق کاندر سفر ہر جا روی
باید اول طالبِ مردے شوی

ہیں کہ اسرافیل وقت اند اولیا
مردہ را ز ایشان حیات است و نما

جانہائے مردہ اندر گورتن
بر جہد ز آوازِ شان اندر کفن

گوید این آواز ز آواہا جدا ست
زندہ کردن کار آوازِ خدا ست

یک زمانے صحبتے با اولیا
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

گر تو سنگِ خارہ و مرمر بوی
چون بصاحب دل رسی ، گوہر شوی

مہرِ پاکان درمیانِ جان نشان
دل مدہ الا بمہرِ دلخوشان

ہر کہ خواہد ہمنشینی با خدا
گو نشیند در حضورِ اولیا

از حضورِ اولیا گر بگسلی
تو ہلاکی زانکہ جزوی نے کلی

چون شوی دور از حضورِ اولیا
درحقیقت گشتۂ دور از خدا

پاسبانِ آفتاب اند اولیا
در بشر واقف ز اسرارِ خدا

آنکہ واقف گشت بر اسرارِ ہو
سرِ مخلوقات چبود پیشِ او

آنکہ بر افلاک افتارش بود
بر زمین رفتن چہ دشوارش بود

کاملے گر خاک گیرد، زر شود
ناقص ار زر برد، خاکستر شود

ہرچہ گیرد علتی، علت شود
کفر گیرد ملتی ملت شود

جہل آید پیشِ او دانش شود
جہل شد علمے کہ در ناقص رود

مولانا کے یہاں اس مضمون کے اور اشعار بھی بکثرت مل سکتے ہیں لیکن اس اقتباس سے اُن کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے اور یہی نظریہ علامہ اقبال کا ہے۔ مولانا روم نے بعض اکابر صوفیا کے نام بھی لیے ہیں ان کا حوالہ ہم اپنے موقع پر جہاد علامہ اقبال کے بعض محبوب صوفیا کا ذکر کریں گے، نقل کیا جائے گا۔

اس سلسلے کے آخری دو سوال رہ گئے۔ ایک یہ کہ پیر کی ضرورت ہے یا نہیں اور دوسرے یہ کہ ازمنۂ سلف کے سے اہل

پیر کیوں نہیں ہوتے - پیر کی ضرورت کے بارے میں ہم علامہ کے خیالات کا پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں اس موقع پر ان کا ارشاد یہ ہے:[۱۲۱]

''پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے - اس کے بغیر انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا - روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انہیں لوگوں کو حاصل ہوگا جو اہل دل ہیں ، جن کے دل میں درد ہے ، جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے - لیکن کم سے کم اخلاقی فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے - پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو) ہر مرید اپنا اخلاق سنبھال سکتا ہے - اور جس کا اخلاق درست ہے ، جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے ''اعمال حسنہ'' کہے جاتے ہیں ، اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے -''

ظاہر ہے یہاں علامہ نے صرف ایک شرط لگائی ہے اور وہ یہ کہ : ''بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو'' تو اس کا اطلاق تو ہر علم اور ہر فن پر ہوتا ہے - خواہ یہ علم دنیا ہو یا علم دین شرط اول یہ ہے کہ استاد یا پیر و مرشد اس فن یا دین میں خود درجۂ کمال رکھتا ہو اور خلوص نیت سے اس نعمت الٰہی کو جسے اللہ تعالیٰ نے خیر کثیر فرمایا ہے ، دوسروں تک پہنچانے کا فریضہ ادا کرتا ہے اور جو شخص علم کی تجارت کرتا ہے وہ نہ عالم ہے نہ استاد ، نہ پیر و مرشد اور نہ اس کے اعمال و افعال کی بنا پر پیر یا پیری ، استاد یا استادی کے بارے میں عام حکم لگایا جاسکتا ہے -

رہا یہ سوال کہ ازمنۂ سلف کے سے اب پیر کیوں نہیں ہوتے علامہ نے اس کا جواب جو دیا ہے وہ نہایت اہم ہے :[۱۲۲]

---

۱۲۱ - ایضاً ص ۱۴۹ -
۱۲۲ - ایضاً و ص ۱۵۰ -

"اس کی وجہ یہ ہے کہ سوسائٹی ان اوصاف سے معرا ہے جن سے ایسے نیک وجود پیدا ہو سکتے ہیں۔ یورپ اور امریکہ میں بڑے بڑے عالم اور فلاسفر اور موجد پیدا ہوتے ہیں اور بلکہ دنیا کی کاروباری دنیا میں مشینوں، انجنوں اور نت نئی ایجادوں کے ذریعہ جس قدر انقلاب ان لوگوں نے پیدا کیا ہے اس نے تمام دنیا بالخصوص اہل ہند کو عالم حیرت میں ڈال دیا ہے۔ مگر اس پر کبھی غور کیا گیا ہے کہ یورپ اور امریکہ کے عالموں، فلاسفروں اور موجدوں کی طرح اور ممالک میں ایسے لوگ کیوں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے جواب میں سوائے سوسائٹی کے تاثرات کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ جہاں علم و ہنر کا چرچا نہیں، جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا وہاں ایک فلاسفر، ایک عالم اور ایک موجد کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔۔۔"

اس موقع پر قدرتی طور پر بعض ذہنوں میں یہ سوال پیدا ہوگا کہ اگر محض سوسائٹی کا اثر ایسے کامل انسانوں کے وجود میں آنے یا نہ آنے کا ذمہ دار ہے تو پھر انتہائی تاریک اور جہالت و بربریت کے دور میں کامل انسان کیسے پیدا ہوئے جس کی ایک مثال خود رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات گرامی ہے کہ عرب جیسے جاہل اور اجڈ ملک میں جہاں دنگا اور فساد، خون خرابہ، لڑکیوں کا قتل اور دنیا جہان کے دیگر عیوب ایک معمولی بلکہ تفریح کی بات سمجھے جاتے تھے، وہاں ایک شخص درگاہ رب العزت سے اس قسم کا دل و دماغ لے کر آتا ہے جو ایک عالم میں نہ مٹنے والا انقلاب اور دلوں سے نہ محو ہونے والی کیفیت پیدا کر دیتا ہے۔ میری مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم سے ہے جو دنیا کے سب سے بڑے آدمی اور اللہ تعالیٰ کی رحمت

خاص کا ایک روشن نمونہ ہیں ۔ ان کے گرد و پیش اور نواحیات میں جس قسم کے حالات تھے ان کا خاکہ مولانا حالی نے اپنی ایک نظم میں اتارا ہے ۔*

اس سوال و جواب کی آخری بات یہ ہے کہ صوفی لوگ موجودہ زمانے کی جد و جہد میں ہمارے لیے کس طرح مفید ہوسکتے ہیں ، اس کا جواب دیکھیے :

''اہل تصوف خصوصاً ان بزرگوں کا جو صاحب اثر ہیں اور اپنے عقیدتمندوں کا بہت بڑا حلقۂ اثر رکھتے ہیں ، یہ نہایت ضروری فرض ہے کہ وہ اپنے معتقدوں اور ارادت مندوں کو اپنے اثر میں رکھیں اور ان کی زندگی کو مذہبی اور اخلاق پہلو سے ایک کامیاب زندگی بنا دیں ۔ سوشل ترقی کے لیے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی حضرات صوفیہ کے پاک نفوس سے ہوگی ۔"

تصوف اور حضرات صوفیہ کی اس دور میں ضرورت پر علامہ کے اس ارشاد سے ان کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے ۔ اس مقالہ کے آخر میں اس موضوع پر اظہار خیال کیا گیا ہے ۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس مکالمہ یا سوال و جواب سے تصوف اور صوفیہ کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار و خیالات اور ان کی رائے کا کسی قدر مکمل اندازہ ہو جاتا ہے ۔ ان کی شاعری میں ان عناصر کے تجزیہ سے پہلے ہم ان کی بعض اور نثری تحریروں کا جائزہ لینا ضروری سمجھتے ہیں ۔ ان میں سب سے پہلے ان کے مکتوبات ہیں ۔ ہم ان سے تصوف اور صوفی کے متعلق مختلف موضوعات ، مباحث اور سوالات پر ان مکاتیب کے بعض حصے یہاں

---

*یہاں اشارہ مسدس مد و جذر اسلام کے اس حصے کی طرف ہے جس میں ظہور اسلام سے قبل عرب کی حالت کا نقشہ پیش کیا گیا ہے ۔

...نقل کرتے ہیں"۔[۳]

علماء اور صوفیا کی جنگ اور علماء کا اعتراف شکست

"کئی صدیوں سے علماء اور صوفیا میں طاقت کے لیے جنگ رہی جس میں آخر کار صوفیا غالب آئے، یہاں تک کہ اب برائے نام علماء جو باقی ہیں وہ بھی جب تک کسی نہ کسی خانوادے میں بیعت نہ لیتے ہوں ہردلعزیز نہیں ہو سکتے۔ یہ روش گویا علماء کی طرف سے اپنی شکست کا اعتراف ہے۔ مجدد الف ثانی، عالمگیر اور مولانا اسمعیل شہید رحمۃ اللہ علیہم نے اسلامی سیرت کے احیا کی کوشش کی مگر صوفیا کی کثرت اور صدیوں کی جمع شدہ قوت نے اس گروہ احرار کو کامیاب نہ ہونے دیا۔ اب اسلامی جماعت کا محض خدا پر بھروسہ ہے۔ میں بھلا کیا کر سکتا ہوں۔ صرف ایک بیچین اور مضطرب جان رکھتا ہوں۔ قوت عمل مفقود ہے۔ ہاں یہ آرزو رہتی ہے کہ کوئی قابل نوجوان جو ذوقِ خداداد کے ساتھ قوتِ عمل بھی رکھتا ہو مل جائے جس کے دل میں اپنا اضطراب منتقل کر دوں۔"

(بنام اکبر الہ آبادی، ص ۴۸-۴۹)[۱۲۳]
۲۵ اکتوبر ۱۹۱۵ء

تصوف کے بارے میں تاریخ تصوف لکھنے کا خیال

"علامہ ابن جوزی نے جو کچھ تصوف پر لکھا ہے اس کو شائع کر دینے کا قصد ہے۔ اس کے ساتھ تصوف کی تاریخ پر ایک مفصل دیباچہ لکھوں گا، انشاء اللہ، اس کا مصالحہ جمع کر لیا ہے۔ منصور حلاج کا رسالہ "کتاب الطواسین"

۱۲۳۔ اقبال نامہ حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاءاللہ۔ ناشر شیخ محمد اشرف لاہور طبع ۱۹۵۱ء۔

فرانس میں مع نہایت مفید حواشی کے شائع ہوگیا ہے - دیباچہ میں اس کتاب کو استعمال کروں گا - فرانسیسی مستشرق نے نہایت عمدہ حواشی دیے ہیں - رہبانیت کے متعلق جو آیۃ شریفہ آپ کے خیال میں ہو ضرور لکھیے -''

(بنام اکبر الہ آبادی ، ص ۵۰-۵۱)

۲۷ جنوری ۱۹۱۶ء

تاریخ تصوف اسلام کی اہمیت کا علامہ اقبال کو اس قدر اندازہ تھا کہ اس کے بعد ایک اور خط میں لسان العصر اکبر الہٰ آبادی کو پھر اسی سلسلہ میں لکھتے ہیں :

''آپ کا والا نامہ مل گیا ہے - میں تصوف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے ایک کتاب بن جائے - چونکہ خواجہ*. . . . نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت یہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیائے کرام سے بد ظن ہوں ، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ضروری ہے ، ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی -

چونکہ میں نے خواجہ حافظ پر اعتراض کیا ہے اس واسطے ان کا خیال ہے میں تحریک تصوف کو دنیا سے مٹانا چاہتا ہوں - ''سر اسرار خودی'' کے عنوان سے انھوں نے ایک مضمون خطیب میں لکھا ہے جو آپ کی نظر سے گزرا ہوگا - جو پانچ وجوہ انھوں نے مثنوی سے اختلاف کرنے کے لکھے ہیں

---

*مطبوعہ مکتوب میں یہ جگہ خالی چھوڑ دی گئی ہے - غالباً اشارہ خواجہ حسن نظامی کی طرف ہے جنھوں نے اس زمانے میں علامہ اقبال کے ان خیالات سے اختلاف کیا ہے جس کا اظہار علامہ نے اسرار خودی کے دیباچہ طبع اول میں حافظ کی شاعری کے بارے میں کیا تھا - بعض اور مکاتیب سے اس کی تائید ہوتی ہے -

اگرچہ ذرا غور سے ملاحظہ فرمائیے" تلویح تصوف سے فارغ ہو لوں تو تقویۃ الایمان کی طرف توجہ کروں - فی الحال جو فرصت ملتی ہے وہ اسی مضمون کی نظر ہو جاتی ہے - افسوس کہ ضروری کتب لاہور کے کتب خانوں میں نہیں ملتیں - جہاں تک ہو سکا میں نے تلاش کی ہے اور مجھے امید ہے کہ آپ اس مضمون کو پڑھ کر خوش ہوں گے - منصور حلاج کا رسالہ "کتاب الطواسین" نام فرانس میں شائع ہوگیا ہے ، وہ بھی منگوایا ہے - امید کہ آپ کا مزاج بخیر ہوگا - فی الحال مثنوی کا دوسرا حصہ بھی ملتوی ہے ، مگر اس میں اورنگ زیب عالمگیر کے متعلق جو اشعار ہیں ان میں سے ایک عرض کرتا ہوں :

درمیانِ کارزارِ کفر و دین
ترکشِ ما را خدنگِ آخرین[۱۲۳]

آپ کا قطعہ "حضرت اقبال اور خواجہ حسن" بہت خوب رہا ، صرف ایک بات ہے کہ خواجہ صاحب کو تو کبھی رقص

---

۱۲۳ - رموز بیخودی میں اس سلسلے کی نظم کا عنوان "حکایت شیر و شہنشاہ عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ" ہے - اس کے بعض اشعار یہ ہیں :

پایۂ اسلامیان برتر ازو — احترام شرع پیغمبر ازو
درمیانِ کارزارِ کفر و دین — ترکش ما را خدنگ آخرین
تخم الحادے کہ اکبر پرورید — باز اندر فطرتِ دارا دمید
شمع دل در سینہ ہا روشن نبود — ملت ما از فساد ایمن نبود
حق گزید از ہند عالمگیر را — آن فقیر صاحب شمشیر را
از پئے احیائے دین مامور کرد — بہر تجدید یقین مامور کرد
در صف شاہنشہان یکتاستے — فقر او از تربتش پیداستے

(رموز ، ص ۱۱۲ - ۱۱۳)

اور سکر نصیب ہوتا ہوگا ، میں اس نعمت سے محروم ہوں "۔

و السلام
آپ کا خادم
محمد اقبال

(۴ فروری ۱۹۱۶ء ، لاہور)

اس سلسلہ کا اگلا خط نہایت اہم ہے کیونکہ اس میں علامہ اقبال نے بہت کھل کر تصوف اور بعض اکابر صوفیا کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف میں تفریق کی ہے ۔ نیز تصوف سے پیدا شدہ اس ادبی روایت کے بارے میں بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو علامہ کے نزدیک فارسی شاعری اور اس کے وسیلہ سے اردو شاعری میں رندی و بادہ آشامی ، ترک شریعت ، شعائر اسلام کی تضحیک اور استہزا وغیرہ کے مضامین عام ہوگئے اور اس سے قومی اخلاق تباہ ہوگیا ۔ اگرچہ اس رائے میں اتنی صداقت ضرور ہے کہ ایسے مضامین دگر اعتقادی اور اخلاق بے راہ روی میں مددگار ثابت ہوئے لیکن اس پستی کا سبب دراصل وہ سیاسی ، سماجی اور تاریخی حالات ہیں جن سے اس دور کے لوگوں کو گزرنا پڑا ۔ شاعری کا مذاق لاکھ عام سہی لیکن ایک ایسے ملک میں جہاں خواندگی ہی برائے نام ہو دیوان حافظ کا مطالعہ کرنے والے کتنے لوگ ہوں گے اور پھر ان میں سے کتنے ایسے ہوں گے جن کے ذریعے یا وسیلے سے یہ خیالات عام ہوتے ۔ یہ سچ ہے کہ خراب شاعری سوسائٹی کو خراب کرتی ہے لیکن حقیقت یہ بھی ہے کہ خراب سوسائٹی خود شاعری کو خراب کرنے کی بڑی حد تک ذمہ دار ہوتی ہے :

مے کہ بدنام کند اہل خرد را غلط است
بلکہ مے می شود از صحبتِ نادان بدنام

یہاں علامہ کا خط ختم ہوتا ہے - یہ خط ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا - اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ ۱۱ جون کو ایک اور خط اور دو خط اس سے ایک دن پہلے یعنی ۱۰ جون ۱۹۱۸ء کو اکبر الہ آبادی نے لکھے تھے- موجودہ خط اور خطوں کے اس تواتر سے اندازہ ہوتا ہے کہ موضوع خطوط نہایت اہم ہوگا اور گمان غالب ہے کہ ان میں بھی اسی مسئلہ کا ذکر ہوگا جو اب کئی سال سے علامہ کے لیے ایک اہم مسئلہ بن گیا تھا -

"مخدومی تسلیمات!

کل ایک خط ڈاک میں ڈال چکا ہوں ، آج اور کل دو اور خط آپ کے وصول ہوئے ، میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی ، میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے - اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے پاپولر ہے - اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا ، اس وقت یہ غیرمفید ہی نہیں بلکہ مضر ہے - خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے نہ ان کے اشعار میں 'مے' سے مراد وہ مے ہے جو لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں بلکہ اس سے وہ حالت سکر (Nacotic) مراد ہے جو حافظ کے کلام سے بحیثیت مجموعی پیدا ہوتی ہے - چونکہ حافظ ولی اور عارف تصور کیے گئے ہیں اس واسطے ان کی شاعرانہ حیثیت عوام نے بالکل ہی نظر انداز کر دی ہے اور میرے ریمارک تصوف اور ولایت پر حملہ کرنے کے مترادف سمجھے گئے . . . ."

---

* یہاں پھر نام محذوف ہے اور قیاس ہے کہ یہاں بھی خواجہ حسن نظامی کی طرف اشارہ ہے - لیکن اس مجموعہ میں خواجہ صاحب کے نام آخری خط ۲ فروری ۱۹۱۵ء کا ہے اور قضیہ اس کے بعد کا ہے -

نے ایسا سمجھ کر اخباروں میں لکھا ، اس واسطے مجھے مجبوراً تصوف پر اپنے خیالات کا اظہار کرنا پڑا ۔

پہلے عرض کر چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے ۔ میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ نئی بات نہیں ؛ حضرت علاء الدولہ سنجانی رحمۃ اللہ علیہ لکھ چکے ہیں ؛ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں ۔ میں نے تو محی الدین اور منصور حلاج* کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانی اور جنید**

---

*علامہ کا مضمون پیش نظر نہیں ، غالباً انھوں نے محی الدین ابن عربی اور منصور حلاج کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر وحدت وجود کے سلسلے میں تنقید کی ہوگی ۔ حلاج کے بارے میں ایک اختلاف تو علمائے ظاہر اور صوفیا کے مابین ہے ۔ علماء فرماتے ہیں کہ بندہ بندہ ہے اور اللہ اللہ ہے ، اس لیے بندہ کا کلمہ انا الحق کفر ہے۔ اسی بناء پر منصور کو دار پر چڑھایا گیا ۔ صوفیا کہتے ہیں کہ اسرار وجود کی بحث یا اس کا ذکر عوام میں کرنا نہیں چاہیے۔ ڈاکٹر خلیق احمد نظامی شاہ کلیم اللہ دھلوی کا جو صوفیائے چشتیہ کے اکابر میں شمار ہوتے ہیں یہ قول نقل کرتے ہیں :

''مسئلۂ وحدت الوجود را پیش ہر آشنا و بیگانہ نخواہید بر زبان آورد''

اور شاہ نور محمد مہاروی کا یہ قول ''ہر اسم ماضیہ کہ حوادث واقع می شدند محض برائے اظہار وحدت وجود''۔

(بحوالہ تاریخ مشائخ چشت طبع لاہور ص ۱۱۳)

** حضرت علی الہجویری نے کشف المحجوب میں جو لکھا ہے اس سے تو اندازہ ہوتا ہے کہ جنید حسین بن منصور حلاج کے باب میں سکوت اختیار کرتے ہیں ، کشف المحجوب کی عبارت یہ ہے :

''مستغرق معنی و مستہلک دعوی ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج از مستان و مشتاقان این طریقت بود ، و حالے قوی و ہمتے عالی داشت ، و مشائخ این قصہ اندر شان وی مختلف

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

نے ان دونوں بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں ، ہاں ان کے خیالات اور عقائد سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے ۔ اگر اسی کا نام مادیت ہے تو قسم بخدائے لایزال ، مجھ سے بڑھ کر مادہ پرست دنیا میں کوئی نہ ہوگا* ، معاف کیجیے گا ، مجھے آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے (ممکن ہے غلطی پر ہوں) کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کے صرف وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے تھے ، باقی اشعار پر نظر شاید نہیں فرمائی ۔ کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی کہ آپ ایک مسلمان پر بد ظنی کرنے سے محفوظ رہتے ۔

عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن و چمک پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے ۔ اسلامی

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

الد ، بنزدیک گروہے مردودست و بنزدیک گروہے مقبول چون عمرو بن عثمان ، و ابو یعقوب نہر جوری و ابو یعقوب اقطع و علی بن سہل اصبہانی و جز ایشان گروہے رد کردندش و باز ابن عطاو محمد بن خفیف و ابوالقاسم نصر آبادی و جملہ متاخران قبول کردندش و باز گروہے اندر وے توقف کردہ اند چون جنید ، و شبلی و جریری و حصری - - - - - - - - - شبلی گفت انا والحلاج شیء واحد فخلصنی جنونے واہلکہ عقلہ - - -

ان کی تصانیف کے بارے میں حضرت ہجویری فرماتے ہیں : ''پنجاہ پارہ تصنیف وے بدیدم''۔ کشف المحجوب میں خاصی تفصیل ہے اور بکثرت حوالے ان کے ملتے ہیں ۔

* یہ اصطلاح اس زمانے میں بہت عام تھی ۔ جو لوگ مذہب ، روح ، روحانیت اور روحانی تجربوں کے ، جن میں تصوف بھی شامل ہے ، قائل نہ تھے ان سب کو مادہ پرست کے عام نام سے یاد کرتے تھے ۔ غالباً تصوف کے اس پہلو سے اختلاف کی بناء پر بعض مضمون نگاروں نے علامہ اقبال کو مادہ پرست لکھا ہوگا ، یہ اسی کی طرف اشارہ ہے ۔

تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے - میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے - (Pessimistic Literature) کبھی زندہ نہیں رہ سکتا ، قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا (Optimistic) ہونا ضروری ہے - اسرار خودی میں حافظ پر جو کچھ لکھا گیا ہے اس کو خارج کر کے اور اشعار لکھے ہیں جن کا عنوان یہ ہے -

''در حقیقت شعر و اصلاحِ ادبیاتِ اسلامیہ''

- - - - - - - - - - - - - - -

مخلص اقبال - لاہور
۱۱ جون ۱۹۱۸ء

* * *

اس خط میں علامہ نے ایک طرف حافظ اور دوسری طرف محی الدین ابن عربی اور حسین بن منصور الحلاج کے بارے میں اپنے نقطہ نظر کا دفاع پیش کیا ہے - حافظ کے بارے میں وہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ جس شراب کا ذکر حافظ کے یہاں ہے یہ وہ نہیں جسے لوگ ہوٹلوں میں پیتے ہیں - بالفاظ دیگر یہ محض ایک استعارہ ہے اور یہ اور اس قسم کے دوسرے استعارات اور علامات فارسی شاعری میں محض تصوف کی بدولت عام نہیں ہوئے بلکہ عجمی تہذیب میں درباروں کا جو نقشہ تھا اور مجلسی زندگی کا جو رنگ تھا اس اسلوب بیان میں اس کی جھلک نظر آتی ہے - صوفی شعرا نے بھی قدرتی طور پر ان استعاروں ، علامتوں اور مضامین کو اپنے جذبات کے اظہار کا ذریعہ بنایا جو مختلف ادوار میں شاعری کے مروجہ اور مقبول اسالیب میں شامل تھے - رہی بات محی الدین ابن عربی سے اختلاف کی ، تو یہ بھی پہلی مرتبہ علامہ اقبال نے نہیں کی ، ان سے پہلے بھی خود اکابر صوفیا اور حکماء مثلاً حضرت

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی اس کے رد میں بہت کچھ لکھ چکے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ یہاں بھی ختم نہیں ہوا، خط و کتابت جاری رہی اور شاید اس سلسلے میں مضامین بھی شائع ہوتے رہے۔ اس سلسلہ کا اگلا خط جو ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو لکھا گیا وہ بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے کیونکہ اس میں بھی علامہ اقبال نے صوفیا کے بعض خیالات کو رد اور بعض کو قبول کیا ہے:

"مخدومی، نوازش نامہ کل ملا تھا، اس سے پیشتر ایک پوسٹ کارڈ بھی ملا تھا۔ آپ مجھے تناقض کا ملزم گردانتے ہیں، یہ بات درست نہیں، بلکہ میری بدنصیبی یہ ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے کسی گذشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا* کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ لیجیے۔ اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا:

آن چنان گم شو کہ یکسر سجدہ شو

اور اسرار خودی میں کوئی تناقض نہیں۔ یہ بات تو میں نے پہلے حصہ میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر بیان کی ہے:

اندکے اندر سرائے دل نشین
ترکِ خود کن سوئے حق ہجرت گزین

محکم از حق شو سوئے خود گام زن
لات و عزائے ہوس را سر شکن

---

*اس سے پہلے کے خط مرقومہ ۱۱ جون ۱۹۱۸ء میں۔

ہر کہ در اقلیم لا آباد شد
فارغ از بندِ زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بیخودی سے پیدا ہوتی ہے - یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے :

بندۂ حق پیش مولا لا ستے
پیشِ باطل از نعم بر جاستے

دوسرے حصے میں عالمگیر کی ایک حکایت ہے اس میں یہ شعر ہے :

این چنین دل خود نما و خود شکن
دارد اندر سینہ مومن وطن

مگر ایک اور بیخودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں :

۱ - ایک وہ جو Lyric Poetry کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے - یہ اس قسم سے ہے جو افیون اور شراب کا نتیجہ ہے -

۲ - دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے - اور یہ فنا ذات باری میں ہے نہ احکام باری میں -

پہلی قسم کی بیخودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذاہب اور اخلاق کے خلاف جڑ کاٹنے والی ہے - میں ان دونوں قسموں کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات ، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالی کے احکام کا

پابند ہو جاتا ہے - اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے - یہی اسلامی تصوف کے نزدیک 'فنا' ہے ، البتہ عجمی تصوف فنا کے معنی کچھ اور جانتا ہے جس کا ذکر اوپر کر چکا ہوں - خواجہ حافظ پر جو اشعار میں نے لکھے تھے اس کے مقاصد کچھ اور تھے - آیات قرآنی جو آپ نے لکھی ہیں زیر نظر ہیں ؛ میں ان کے وہی معانی سمجھتا ہوں جو آپ کے ذہن میں ہیں - حیات دنیا بیشک لہو و لعب ہے - میں نے بھی پہلے حصہ میں (اسرار خودی) یہی لکھا ہے :

در قبائے خسروی درویش زی
دیدہ بیدار و خدا اندیش زی

پھر دوسرے حصہ میں ہے جس میں حضرت عمر رضی‌اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک قول منظوم کیا گیا ہے :

راہ دشوار است سامان کم بگیر
در جہان آزاد زی آزاد میر

سبحہ اقلل من الدنیا شمار
از تعش حرآ شوی سرمایہ‌دار

غرض یہ ہے کہ سلطنت ہو ، امارت ہو ، کچھ ہو بجائے خود کوئی چیز نہیں ہے بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے - جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ اھواء بالحیواۃ الدنیا میں داخل ہے - کوئی فعل مسلمان کا ایسا نہ ہونا چاہیے جس کا مقصد اعلائے کلمۃ اللہ کے سوا کچھ اور ہو - مسلمان کی تعریف پہلے حصے میں یوں کی گئی ہے :

قلب را از صبغۃ اللہ رنگ دہ
عشق را ناموس و نام و ننگ دہ

طبع مسلم از محبت قاہر است
مسلم ار عاشق نباشد کافراست

تابع حق دیدنش نا دیدنش
خوردنش ، نوشیدنش خوابیدنش*

در رضایش مرضی حق گم شود
این سخن کے باورِ مردم شود

زیادہ کیا عرض کروں ـ سوائے اس کے کہ مجھ پر عنایت فرمائیے ـ عنایت کیا رحم کیجیے اور اسرار خودی ایک دفعہ پڑھ جائیے ـ جس طرح منصور کو شبلی کے پتھر سے زخم آیا اور اس کی تکلیف سے اس نے آہ و فریاد کی اسی طرح مجھ کو آپ کا اعتراض تکلیف دیتا ہے ـ

(مخلص محمد اقبال)

یہاں اقبال نے ترک خودی کی جو تشریح کی ہے وہی صوفیا نے کی ہے ـ فوائد الفواد میں حضرت شیخ نظام الدین اولیاء کا ایک قول ہے جو ہم ڈاکٹر خلیق نظامی کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں[۱۲۵] :

''ترک دنیا آن نیست کہ کسے خود را برہنہ کند مثلاً لنگوتہ بہ بندد و بنشیند ، ترک دنیا آن است کہ لباس بپوشد،

---

*اقبال نامہ میں اشعار میں سہو کتابت ہے ؛ یہاں اسرار و رموز سے اصلاح کر دی گئی ہے یا خود اقبال نے یہ اشعار مثنوی میں بدل دیے ـ در قبائے خسروی ـ ـ ـ الخ شعر بھی اسی سلسلہ کا ہے ـ اس سلسلے میں اقبال نے حضرت شیخ میاں میرؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں ـ

۱۲۵ ـ تاریخ مشائخ چشت محولہ بالا ـ ص ۷ ـ

وطعام خورد ، و آنچه می رسد روا بدارد و جمع او میل نکند و خاطر را متعلق چیزے ندارد ترک دنیا آن است ـ"

"ترک دنیا کے یہ معنی نہیں کہ کوئی اپنے آپ کو ننگا کرے اور لنگوٹہ باندھ کر بیٹھ جائے ، بلکہ ترک دنیا یہ ہے کہ لباس بھی پہنے اور کھائے بھی اور حلال کی جو چیز پہنچے اسے روا رکھے لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ کرے اور دل کو اس سے نہ لگائے ـ"

خلیق نظامی صاحب نے شیخ ہجویری کے حوالہ سے ایک بزرگ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ فقیر وہ نہیں ہے جس کا ہاتھ متاع اور توشہ سے خالی ہو بلکہ فقیر وہ ہے جس کی طبیعت مراد سے خالی ہو۔ ہم مسئلۂ فقر کے سلسلے میں صوفیہ کے نقطۂ نظر اور علامہ اقبال کے خیالات پہلے لکھ چکے ہیں اس لیے اس کی تکرار کی ضرورت نہیں ۔ اس خط کا وہ حصہ جس میں علامہ سلطنت ، امارت وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ ایک اعلیٰ مقصد ہی اصل شے ہے ، صوفیا دنیا دار رہے ہیں مگر اس طرح جیسے اس شعر میں بیان کیا گیا ہے جو حضرت خواجہ فرید الدین شکر گنج تنہائی میں اکثر پڑھا کرتے تھے[۱۲۶] :

بگیر رسم تعلق دلا ز مرغابی
کہ او ز آب چو برخاست خشک پر برخاست

اور مولانا روم کا یہ شعر بھی اسی کا ترجمان ہے :

چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

---

۱۲۶ - ایضاً ۔

سیرالاولیا میں ہے[127] کہ: حضرت محبوب الٰہی (نظام الدین اولیا) نے جب مولانا حسام الدین ملتانی کو خلافت عطا فرمائی تو شہادت کی انگلی اٹھا کر دو مرتبہ فرمایا: دنیا ترک کر، دنیا ترک کر - مولانا نے عرض کیا اگر حکم ہو تو شہر میں نہ رہوں - فرمایا نہیں، شہر ہی میں رہو اور اسی طرح رہو جیسے اور لوگ رہتے ہیں -

فوائد الفواد میں مذکور ہے کہ ترک دنیا کے[128] سلسلے میں خلفا سے چار چیزوں کا مطالبہ کیا جاتا تھا:

۱- فتوح کو جمع کر کے نہ رکھیں گے -

۱- امراء و سلاطین کی صحبت سے پرہیز کریں گے -

۳- وظائف و ادرار قبول نہ کریں گے -

۴- ملازمت شاہی سے بچیں گے -

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ انفاس العارفین میں لکھتے ہیں کہ خواجگان سلسلۂ چشتیہ کے بعض ملفوظات میں ہے کہ ہر وہ شخص جس کا نام بادشاہ کے دفتر میں لکھا گیا، اس کا نام حق سبحانہ کے دفتر سے نکال دیتے ہیں اور حضرت خواجہ فرید الدین شکر گنج فرماتے تھے کہ ہر وہ درویش جو بادشاہوں اور امیروں سے اختلاط کا دروازہ کھولتا ہے اس کی عاقبت خراب ہو جاتی ہے -

رہا یہ سوال کہ انسان کا ہر قول و فعل ''اعلائے کلمۃ الحق'' کے لیے ہونا چاہیے تو یہ بھی صوفیوں کے مسلک میں داخل ہے - شاہ کلیم اللہ جو سلسلۂ چشتیہ کے اکابر بزرگوں میں ہیں، اپنے خطوط میں جو مریدوں اور خلفا کو لکھے ہیں بار بار دہراتے ہیں:[129]

---

۱۲۷ - ایضاً ص ۲۷۷ -

۱۲۸ - ایضاً ۲۷۸ -

۱۲۹ - ایضاً ۳۹۷ -

''بہر حال در اعلائے کلمۃ الحق کوشید از مشرق تا مغرب بہمہ حقیقی بر کنید ۔'' ''متوجہ اعلائے کلمۃ الحق باشند و اللہ متم نورہ و لو کرہ الکفرون ۔'' ''اے برادر منصب ما و شما قلر است کوشش کنید در اعلائے کلمۃ اللہ'' ''ہمیشہ در اعلائے کلمۃ اللہ کہ پیران من و عن رسیدہ کوشش نمایند ۔'' درین باب جہاد نمایند و این کار سہل نہ انگارند ، و منتشراً در معمورہ عالم سازند کہ رضائے الٰہی درین است و اصلاح مفاسد فرزندان آدم نمایند کہ انبیاء مبعوث برائے ہمین کار بودہ اند. . . . شما را کار بزرگ ایصال فیض و اعلائے کلمۃ اللہ فرمودہ ام ، ہم درین کار گرم آمدید ۔''

یہ اقتباسات مختلف خطوط سے صرف ایک صوفی کے ارشادات ہیں ۔ ملفوظات صوفیہ میں اس کی تائید و تشریح میں بکثرت شہادتیں مل سکتی ہیں اور اس باب میں علامہ اقبال کا مسلک وہی ہے جو ان صوفیا کا تھا ۔ صوفیا کے اپنے دعوے اور مسلمانوں کے بیانات تو الگ رہے ، ایک غیر مسلم مستشرق کا یہ قول دیکھیے کہ مسلمانوں کی دینی زندگی کو سیاسی زوال کے خطرناک اثرات سے بچانے اور زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کے فکر و عمل میں تبدیلیاں پیدا کرنے کا اہم اور تاریخی فریضہ انہیں صوفیائے کرام نے ادا کیا ۔ پروفیسر ایچ ۔ اے ۔ آر ۔ گب فرماتے ہیں :[۱۳۰]

''تاریخ اسلام میں بارہا ایسے مواقع آئے ہیں کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا ہے ، لیکن باین ہمہ وہ مغلوب نہ ہو سکا ۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیہ کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آ جاتا تھا اور اس کو اتنی قوت اور توانائی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا

---

۱۳۰ ۔ ایضاً ص ۸ ۔

مقابلہ نہ کر سکتی تھی ۔''

اقبال نامہ میں خطوں کا ایک اور سلسلہ مہاراجہ سر کشن پرشاد کے نام ہے ۔ اس میں بھی بعض مکاتیب تصوف پر علامہ کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ مثلاً ایک خط جو ۲۰ جنوری ۱۹۱۸ کو لکھا گیا ہے :

''۔ ۔ ۔ یہ معلوم کر کے تعجب ہوا کہ مولوی ظفر علی خان صاحب نے آپ کے کلام میں بے جا تصرف کیا ، کئی روز سے ان سے ملاقات نہیں ہوئی ، پیغام پہنچا دوں گا ۔ تصوف پر جو مضامین انھوں نے لکھے یا لکھ رہے ہیں ان سے میرا کوئی تعلق نہیں ۔ نہ میں نے آج تک کوئی مضمون اس بحث پر ان کے اخبار میں لکھا ، نہ ان کو نہ کسی اور کو لکھنے کی تحریک کی ۔ مولوی صاحب سے میرے قدیمی تعلقات ہیں ، محض اس بناء پر بعض لوگ یہ گمان کر بیٹھے کہ مضامین میری تحریک سے لکھے جاتے ہیں ۔ حالانکہ اس واقعہ یہ ہے کہ ان کے مضامین کے اکثر امور سے مجھے سخت اختلاف ہے اور کئی دفعہ مولوی صاحب سے اس بارے میں مباحثہ بھی ہو چکا ہے ۔ خواجہ صاحب* ۔ ۔ ۔ کو یہی بدظنی تھی ۔ مگر کچھ عرصہ کے بعد ان کی بدگمانی رفع ہوگئی تو انھوں نے مجھے معذرت کا خط لکھا جس کے جواب میں میں نے انھیں مزید یقین دلایا کہ اس بحث سے میرا کوئی تعلق نہیں ۔

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصہ سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے ۔ کوئی نئی بات نہ تھی

---

*غالباً خواجہ حسن نظامی کی طرف اشارہ ہے ۔ ان سے بحث کا ذکر اوپر آ چکا ہے ۔

مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین
کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا - مجھے تو اس اختلاف کے
ظاہر کرنے کی بھی ضرورت نہ تھی - محض اس وجہ سے اپنی
پوزیشن کا واضح کرنا ضروری تھا کہ خواجہ صاحب نے
مثنوی اسرار خودی پر اعتراض کیے تھے - چونکہ میرا عقیدہ
تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں
کے لیے مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب
کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا ، اس واسطے مجھے اپنی
پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ، ورنہ کسی قسم
کے بحث مباحثہ کی ضرورت نہ تھی ، نہ بحث کرنا میرا شعار
ہے بلکہ جہاں کہیں بحث ہو رہی ہو وہاں سے گریز کرتا
ہوں - غرض کہ سرکار بھی مطمئن رہیں - مجھے اس بحث سے
جو ہو رہی ہے کوئی ہمدردی نہیں اور اس کی اکثر باتوں سے
بالکل اختلاف ہے - مولوی ظفر علی خان سے میں نے بارہا
کہا یہ بحث لتیجہ خیز نہیں اور نہ عوام بلکہ اکثر خواص
کو بھی کوئی دلچسپی نہیں ، مگر ہر آدمی اپنے خیالات کا
بندہ ہے ، میرے کہنے پر انھوں نے عمل نہیں کیا ، اس
واسطے میں بھی خاموش ہو رہا -"

اس مکتوب کے سلسلے میں کئی باتیں قابل غور ہیں -
مہاراجہ کشن پرشاد شاد ہندو تھے لیکن مسلمان صوفیا سے خاص
عقیدت تھی جس کا اظہار بعض اور خطوط میں ہوا تھا -
مولانا ظفر علی خان کے جن مضامین کا حوالہ ہے غالباً اس میں
تصوف کے بارے میں علامہ اقبال کے خیالات اور افکار کی تائید کی
گئی تھی اور اسی بنا پر بعض حضرات کو جن میں خواجہ حسن نظامی
بھی شامل تھے ، یہ شبہ تھا کہ یہ مضامین علامہ اقبال کی تحریک
پر لکھے گئے تھے - اس کی تردید سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایک

خاص حلقے میں علامہ کے ان خیالات کو پسند نہیں کیا گیا اور علامہ کو اعتراف کرنا پڑا کہ وہ تصوف کے صرف بعض پہلوؤں سے اختلاف کرتے تھے اور یہ اختلاف بھی ان سے پہلے خود صوفیا اور مفکرین اسلام کے افکار و خیالات میں بھی ملتا ہے۔ یہاں غالباً ان کا اشارہ وحدت وجود کے نظریہ کی طرف ہے یا بعض ایسی رسوم جن کا تعلق اصل تصوف سے نہ تھا۔ مثلاً بزرگوں کے مزارات پر حاضری کا ایسا انداز جس پر قبر پرستی کا گمان گزرے یا مرادوں کا مانگنا، عرضیوں اور درخواستوں کا آویزاں کرنا، سجدۂ تعظیمی کے نام سے سجادوں اور سجادہ نشینوں کے سامنے اس طرح جھکنا کہ سجدہ کا گمان گزرے، سماع کو اس کے آداب سے منقطع کر کے گانے بجانے کی محفل اور راگ و رنگ کی مجلس بنا دینا، ایسے امور اور رسوم تھے جن سے ضعیف العقیدہ مسلمانوں میں عقیدۂ اسلام دگر اعتقادی کی طرف زیادہ مائل نظر آتا تھا۔ اس سلسلے میں جو بیانات ہم پہلے نقل کر چکے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیائے کرام خود ان باتوں کو ناپسند کرتے تھے اور پابندی شریعت سے انحراف کسی صورت میں گوارا اور جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ ظاہر ہے کہ علامہ اقبال اس تصوف کو جو ان کے نزدیک خالص اسلامی تھا اور جس کی روح اور جس کا اظہار اسلام کی اسپرٹ اور تعلیمات کے مطابق تھا نہ صرف یہ کہ قبول کرتے تھے بلکہ جیسا کہ انھوں نے خود اعتراف کیا ہے، وہ صوفیا کے ایک مشہور سلسلہ میں بیعت بھی تھے اور خود ان کے والد کی زندگی عملی طور پر اسی تصوف کی ترجمان تھی جس کا ایک خلاصہ ہم سطور بالا میں پیش کر چکے ہیں اور علامہ کی زندگی میں اس کی بعض اور مثالیں اور ان کے کلام میں بعض اکابر صوفیہ اور ان کے اقوال کے حوالوں سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ یہ ایک الگ موضوع ہے جس پر ہم نے اقبال اور اکابر صوفیا کے عنوان سے بحث کی ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد شاد ہی کے نام ایک اور

مکتوب۱۳۱ میں یہ اقتباس دیکھیے :

"دیار پیر سنجر" کی زیارت ضرور کیجیے - میں بھی ایک رو تخیلات کی ہوا میں اڑتا ہوا وہاں پہنچا تھا ، فضائے آسمانی سے یہ آواز آ رہی تھی :

فرشتوں نے کانوں سے جس کو سنا تھا
ہم آنکھوں سے وہ زیر و بم دیکھتے ہیں

اس شعر کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا ، سرکار کو امر دربار فلک آثار میں بہت گزر ہے ، امید کہ اس کے مفہوم پر روشنی ڈالی جائے گی -"

ظاہر ہے علامہ اقبال کو اس شعر کے مفہوم میں جو دقت محسوس ہو رہی تھی وہ محض لفظی نہ تھی ، نہ کوئی اس میں ایسی تعقید یا صنعت شاعرانہ تھی جو علامہ کے فہم سے باہر ہوتی ، نہ کوئی فلسفہ یا حکمت کا ایسا مسئلہ تھا جس کی تشریح کے لیے علامہ کو مہاراجہ کشن پرشاد شاد کی توجہ کی ضرورت ہوتی - یہ دراصل اس کیفیت اور معنویت کی تلاش تھی جس کا تعلق "دربار پیر سنجر" سے تھا ، اس سلسلہ میں علامہ اقبال کی نظم دیکھیے۱۳۲ :

تضمین بر شعر انیسی شاملو

ہمیشہ صورتِ باد سحر آوارہ رہتا ہوں
محبت میں ہے منزل سے بھی خوشتر جادہ پیمائی

دل بیتاب جا پہنچا ، دیارِ پیر سنجرؒ میں
میسر ہے جہاں درمانِ دردِ نا شکیبائی

---

۱۳۱ - اقبال نامہ ، دوم ص ۱۷۶ - ۱۷۷ -
۱۳۲ - بانگ درا ، ص ۱۶۷ -

ابھی نا آشنائے لب تھا حرفِ آرزو میرا
زباں ہونے کو تھی منت پذیرِ تابِ گویائی

یہ مرقد سے صدا آئی "حرم کے رہنے والوں کو
شکایت تجھ سے ہے اے تارکِ آئینِ آبائی

ترا اے قیس! کیونکر ہوگیا سوزِ دروں ٹھنڈا
کہ لیلٰی میں تو ہیں اب تک وہی اندازِ لیلائی

نہ تخم لا الہ تیری زمینِ شور سے پھوٹا
زمانے بھر میں ہے رسوا تری فطرت کی نازائی

تجھے معلوم ہے غافل کہ تیری زندگی کیا ہے
کنشتی ساز ، معمورِ نواہائے کلیسائی

ہوئی ہے تربیت آغوشِ بیت اللہ میں تیری
دلِ شوریدہ ہے لیکن صنم خانے کا سودائی

"وفا آموختی از ما بکارِ دیگران کردی
ربودی گوہرے از ما نثارِ دیگران کردی"

جس خط کا سطور بالا میں حوالہ دیا گیا ہے ، اس کے آخر میں علامہ نے یہ فارسی اشعار بھی لکھے ہیں جو صوفیانہ مزاج اور مسلک ہی کے ترجمان ہیں :

اے کہ در زندانِ غم باشی اسیر
از نبی تعلیمِ لاتحزن بگیر

این سبق صدیق رض را صدیق کرد
سرخوش از پیمانۂ تحقیق کرد

گر خدا داری ز غم آزاد شو
از خیالِ بیش و کم آزاد شو

پیری مریدی کے سلسلے میں مہاراجہ کو ایک خط (۵ جنوری ۱۹۱۷ء) میں لکھتے ہیں :

''حافظ.... علی شاہ صاحب کو میں بہت عرصہ سے جانتا ہوں ، وہ ہمارے ضلع سیالکوٹ کے رہنے والے ہیں - میں ان کو سلسلہ پیری مریدی کے آغاز سے پہلے بھی جانتا تھا اور اب بھی ان کے حالات سے ناواقف نہیں ہوں - ایک دفعہ بنگلور میں ان کی وجہ سے بہت فساد ہونے کو تھا ، ان کا وجود مسلمانوں میں اختلاف کا باعث ہوا - وہاں کے مسلمانوں نے مجھے ایک خط لکھا ، جس میں یہ تقاضا کیا گیا تھا کہ میں ان کے حالات بلا رو رعایت لکھوں تاکہ فساد رفع ہو - میں نے جو کچھ مجھے معلوم تھا لکھ دیا ، الحمد للہ کہ وہ فساد رفع ہوگیا اور حافظ صاحب مع اپنے مریدوں کے وہاں سے رخصت ہوئے - وہ بڑے ہوشیار آدمی ہیں اور پیری مریدی کے فن کو خوب سمجھتے ہیں - بے اعتنائی ان لوگوں کی بالعموم مصنوعی ہوتی ہے اور اس میں سینکڑوں اغراض پوشیدہ ہوتی ہیں - جس طرح وہ سرکار سے پیش آئے ہیں اس طرز عمل کا مفہوم بخوبی سمجھتا ہوں - ان کے ہاں جانے کی کوئی ضرورت نہ تھی - آپ ان کی سمجھ اور گرفت سے بالا تر ہیں - عنقائے بلند آشیاں کس کے قابو میں آ سکتا ہے - قریب ہے کہ آپ سب سے مستغنی ہو جائیں....''

ظاہر ہے کہ یہ حال ایسے پیر کا ہے جس نے اس کو اپنی ذاتی اغراض اور مقاصد کے حصول کا ایک وسیلہ بنایا تھا اور جس کا حقیقت میں تصوف اور معرفت سے کوئی تعلق نہ تھا - اس کا ظاہر

صوفیوں کا تھا ، باطن کا حال اللہ کو معلوم ہے ، لیکن اس خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ موصوف بجائے "وصل کردن" کے "فصل کردن" کے عمل میں سرگرم تھے اور صوفیوں کی محبت اور اخوت کے پیغام کو مضبوط کرنے کی جگہ خود مسلمانوں میں اختلاف اور فساد کا سبب تھے - لیکن ان کی ذہانت اور ہوشیاری کی داد دیجیے کہ سیالکوٹ سے حیدرآباد دکن تک انھوں نے اپنا سلسلہ پھیلا رکھا تھا اور وہاں کے بعض اکابر تک کو اپنے فریب میں گرفتار کرنا چاہتے تھے- ایسے صوفیہ پر یہ تنقید صرف علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے ہی نہیں کی ہے ، اکابر صوفیہ خود ایسے صوفیوں کو صوفی کی تعریف سے خارج کر چکے ہیں - چنانچہ صوفی کی جو تعریف حضرت علی الہجویری نے کی ہے اس میں ہم یہ نقل کر چکے ہیں -

تصوف کی تاریخ میں بعض ایسے بزرگوں کا حال بھی رقم ہوا ہے جن کو عرف عام میں مجذوب کہا جاتا ہے - علامہ کے زمانے میں بھی ایسے مجذوب لوگ تھے اور علامہ ان میں سے بعض سے ملاقات کی خواہش بھی رکھتے تھے - چنانچہ مہاراجہ کے نام ایک اور مکتوب (۷ مارچ ۱۹۱۷ء) میں فرماتے ہیں :[۱۳۳]

"آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوب نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے - کسی روز ان کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے -"

ایک اور مکتوب (۲۹ مارچ ۱۹۱۹ء)[۱۳۴] میں مہاراجہ کو لکھتے ہیں :

"دہلی تو گیا تھا اور دو دفعہ حضرت خواجہ نظام الدین رح کی درگاہ پر بھی حاضر ہوا تھا ، مگر افسوس کہ پیر سنجر کے

---

۱۳۱ - اقبال نامہ ص ۱۸۲ -

۱۳۱ - ایضاً ۱۹۴ -

دربار میں حاضر نہ ہو سکا ، انشاء اللہ پھر جاؤں گا اور اس آستانے کی زیارت سے شرف اندوز ہو کر واپس آؤں گا ۔"

اور اسی خط میں یہ عبارت ہے :

"کئی دن سے ایک مصرعہ ذہن میں گردش کر رہا ہے ۔ اس پر اشعار لکھیے یا اس پر مصرع لگائیے ۔ مولانا گرامی کی خدمت میں بھی یہ مصرعہ ارسال کیا ہے اور مولانا اکبر کی خدمت میں بھی لکھوں گا ۔

این سرِ خلیل است باٰذر نتوان گفت"

تصوف کے سلسلے میں ایک مسئلہ تجرد کا بھی ہے ۔ جیسا کہ ہم اس مقالے کے آغاز میں لکھ چکے ہیں بعض صوفیہ اس کے حق میں ہیں اور بعض اسے خلاف شریعت و سنت قرار دیتے ہیں ۔ بکثرت صوفیہ کی مثالیں ہیں جنھوں نے شادیاں کیں ، گھر بسائے اور دین کے ساتھ دنیا کو بھی کمایا ۔ اس سلسلے میں علامہ ایک خط اپنے دیرینہ ملازم علی بخش کو لکھتے ہیں :[۱۳۵]

"تم نے اپنی شادی کے بارے میں مجھ سے مشورہ کیا ہے ۔ میرا تو خیال تھا کہ تمھاری شادی ہو چکی ہے ۔ بہر حال انسان کو شادی سے پہلے یہ سوچ لینا چاہیے کہ بیوی اور بچوں کی پرورش کے واسطے اس کے پاس سامان ہے یا نہیں ۔ اگر تم یہ سمجھتے ہو کہ تم اپنی محنت سے بیوی کو آسودہ رکھ سکو گے تو ضرور کر لو ، شادی کرنا عین ثواب ہے اگر بیوی آسودہ رہ سکے ۔ اگر کوئی شخص ایسا نہ کر سکتا ہو تو وہ شادی کرکے نہ صرف اپنے آپ کو تکلیف میں مبتلا کرتا ہے بلکہ ایک بیگناہ کو بھی لے ڈوبتا ہے ۔"

ظاہر ہے جو لوگ تجرد کے قائل ہیں ان کا بھی استدلال یہی

---

۱۳۵ ۔ ایضاً ۔

ہے کہ وہ اپنی ذہنی افتاد اور رجوع الی اللہ میں اس درجہ منہمک ہوتے ہیں کہ اہل و عیال کی کماحقہ نگہداشت نہیں کر سکتے - اس لیے اُن کے لیے بہتر یہی ہے کہ وہ اس جھنجھٹ میں نہ پڑیں ، لیکن یہ عمل تمام صوفیا کا نہیں ہے اور ان میں سے اکثر و بیشتر نے متاہل زندگی بسر کی ہے -

مکاتیب کے مجموعہ میں ایک مکتوب نیاز الدین خاں (۱۴ جنوری ۱۹۲۳ء) کے نام ہے ، اس میں فرماتے ہیں :[۱۳۶]

''آپ کے دونوں خط مل گئے ہیں - نبی کریم صلی اللہ علیہ و سلم کی زیارت مبارک ہو ، اس زمانے میں یہ بڑی سعادت کی بات ہے - دوسری رویا کا بھی یہی مفہوم ہے - قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تا کہ قلب محمدی نسبت پیدا کر لے - اس نسبت محمدیہ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معانی بھی آتے ہوں ، خلوص دل کے ساتھ محض قرأت کافی ہے - میرا عقیدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اس طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہؓ ہوا کرتے تھے - لیکن اس زمانے میں تو اس قسم کے عقاید کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہوگا ، اس واسطے خاموش رہتا ہوں -''

یہ انداز فکر اور عقیدہ بھی صوفیانہ ہے اور اس نسبت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے خواجہ میر درد کے والد نے تو ایک پورا سلسلۂ تصوف ہی مرتب و مدون کیا - اقبال کے یہاں جو عشق رسول ؐ ہے اس کی نوعیت بھی اسی والہانہ شدت کی ہے جو صوفیہ کا مسلک ہے - نیاز الدین خاں ہی کے نام ایک اور خط ۱۴ اپریل ۱۹۱۹ء کا ہے :[۱۳۷]

---

۱۳۶ - ایضاً ص ۳۱۷ -
۱۳۷ - ایضاً ۳۱۹ - ۳۲۰ -

"عصیانِ ما و رحمتِ پروردگارِ ما
این را نہایتے است نہ آن را نہایتے"

مخدومی ، السلام علیکم ، والا نامہ ابھی ملا ہے ۔ اس سے پہلے ایک کارڈ لکھ چکا ہوں ۔ شعر مندرجہ عنوان نے بے چین کر دیا ۔ سبحان اللہ ، گرامی کے اس شعر پر ایک لاکھ دفعہ اللہ اکبر پڑھنا چاہیے ۔ خواجہ حافظ تو ایک طرف مجھے یقین ہے فارسی لٹریچر میں اس پائے کا شعر کم نکلے گا ۔ انسان کی بے نہایتی کا ثبوت دے دیا ہے مگر اس انداز سے کہ موحد کی روح فدا ہو جائے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ۔ ۔ ۔ ۔ انسان بھی بے نہایت ہے اور یہی صداقت مسئلۂ وحدت‌الوجود ہے ۔ شاعر نے اس حقیقت کو اس خوبی سے نمایاں کیا ہے کہ پڑھنے والے پر اسلامی حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے ۔ یہی ہے کمال شاعری جو الہام کے پہلو بہ پہلو ہے ۔" ایک خط میں عبداللہ چغتائی صاحب کو لکھتے ہیں :

"آپ کا خط ملا ۔ علمی مشاغل میں مصروف رہنا آپ کو مبارک ہو ! میری صحت بہ نسبت سابق بہتر ہے ۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی ایک دائم المریض کی زندگی بسر کر رہا ہوں ۔ تاہم صابر اور شاکر ہوں ۔ انشاء اللہ جب موت آئے گی تو مجھے متبسم پائے گی* ۔ ۔ ۔ ۔ قصد تو یہ تھا کہ زندگی کے باقی دن جرمنی اور اٹلی میں گزار دوں ، مگر بچوں کی تربیت کس پر چھوڑوں ، خصوصاً جب کہ میں ان کی مرحوم ماں سے یہ عہد کر چکا ہوں کہ جب تک یہ بالغ نہ ہو جائیں ان کو اپنی نظر سے اوجھل نہ کروں ۔ ان حالات میں یورپ کا سفر

---

*علامہ کا یہ شعر بھی پیش نظر رہے :

نشانِ مردِ مومن با تو گویم
چون مرگ آید تبسم بر لب اوست

اور وہاں کی اقامت نا ممکن نہیں تو محال ضرور ہے - اگر توفیق الٰہی شامل رہی تو زیادہ سے زیادہ مکہ ہوتا ہوا مدینہ تک پہنچ سکوں - اب مجھ ایسے گنہ گاروں کے لیے آستانِ رسالت کے سوا اور کہاں جائے پناہ ہے -"[۱۳۸]

جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے ، علامہ اقبال کا ارادہ تھا کہ تصوف اسلام کی ایک مفصل تاریخ لکھیں اور اس امر کی نشان دہی کریں کہ مسلمانوں میں رائج تصوف میں وہ کون سے عناصر اور اجزا ہیں جو اسلامی ہیں اور جن کا سلسلہ تعلیمات قرآن اور احادیث نبوی ، سیرت صحابہ اور افکار و خیالات اکابر اسلام میں ملتا ہے - اس سلسلے میں خواجہ حسن نظامی صاحب کو ایک خط میں لکھتے ہیں :[۱۳۹]

"اس خط کے جواب کا انتظار ہے اور بڑی شدت کے ساتھ ، اب ایک اور تکلیف دیتا ہوں اور وہ یہ کہ قرآن شریف میں جس قدر آیات صریحاً تصوف کے متعلق ہوں ان کا پتہ دیجیے ، سپارہ اور رکوع کا پتہ لکھیے - اس بارہ میں آپ قاری شاہ سلیمان صاحب یا کسی اور صاحب سے مشورہ کر کے بہت جلد مفصل جواب دیں - اس مضمون کی سخت ضرورت ہے اور یہ گویا آپ کا کام ہے -

قاری شاہ سلیمان صاحب کی خدمت میں میرا یہی خط بھیج دیجیے اور بعد التماس دعا عرض کیجیے کہ میرے لیے یہ زحمت گوارا کریں اور مہربانی کر کے مطلوبہ قرآنی آیات کا پتہ دیویں -

اگر قاری صاحب موصوف کو یہ ثابت کرنا ہو کہ مسئلۂ وحدت الوجود یعنی تصوف کا اصل مسئلہ قرآن کی آیات سے

---

۱۳۸ - اقبال نامہ ص ۳۴۰ - ۳۴۱ -

۱۳۹ - ایضاً ص ۳۵۳ -

لکھتا ہے تو وہ کون کون سی آیات پیش کر سکتے ہیں اور ان کی تفسیر کیا کرتے ہیں - کیا وہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ تاریخی طور پر اسلام کو تصوف سے تعلق ہے - کیا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کوئی خاص پوشیدہ تعلیم دی گئی تھی - غرض کہ اس امر کا جواب معقولی اور منقولی اور تاریخی طور پر مفصل چاہتا ہوں - میرے پاس کچھ ذخیرہ اس امر کے متعلق موجود ہے، مگر آپ سے اور قاری صاحب سے استصواب ضروری ہے - آپ اپنے کسی اور صوفی دوست سے بھی مشورہ کر سکتے ہیں - مگر جواب جلد آئے -"

یہ خط کیمبرج سے اکتوبر ۱۹۰۵ء میں لکھا گیا تھا۔ معلوم نہیں اس کا جواب ملا یا نہیں اور ملا تو کیا - بہرحال جو ذخیرہ اس وقت علامہ کے پاس تھا وہ غالباً ان کے مقالے مابعد الطبیعیات میں استعمال ہوا جس کا ذکر کیا جا چکا ہے - ہم اس موضوع پر اس کتاب کے ابتدائی ابواب میں کسی قدر تفصیل سے بحث کرچکے ہیں اس لیے اعادہ کی ضرورت نہیں - کیمبرج اور لندن میں اس موضوع پر علامہ کا مطالعہ جاری رہا چنانچہ حسن نظامی کے ہی نام ۱۹۰۸ میں ایک اور خط میں مرقوم ہے کہ علامہ نے اس[۱۳۰] زمانے میں اسلامی مذہب اور تمدن پر لکچروں کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جس میں ایک لکچر تصوف پر بھی شامل تھا -

خواجہ حسن نظامی صاحب درگاہ خواجہ نظام الدین اولیا کے خدام میں تھے - علامہ کو جو عقیدت حضرت خواجہ نظام الدین اولیا سے تھی اس کا اظہار انھوں نے جا بجا کیا ہے - اگرچہ خواجہ حسن نظامی کو ایک مرحلہ پر علامہ کی بعض تحریروں سے، جن میں تصوف پر بعض اعتراضات تھے، اختلاف ہوگیا تھا لیکن اس اختلاف کی بنا غلط فہمی تھی - علامہ کو نہ صرف اسلامی تصوف بلکہ

---

۱۳۰ - ایضاً ص ۳۳ -

اس کی بعض رسوم سے بھی اتفاق تھا ۔ صوفیوں کے حلقۂ ذکر و فکر کی اہمیت کے معترف تھے ۔ بزرگوں کے مزاراتَ پر حاضر ہو کر ان کے وسیلے سے دعا مانگنے کے بھی خلاف نہ تھے بلکہ اس پر عمل کرتے تھے ۔ خواجہ صاحب کو ہی ایک اور خط میں لکھتے ہیں :

''حلقۂ نظام المشائخ کے متعلق آج مسٹر محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لاء سے سن کر بڑی خوشی ہوئی ، خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو ۔ مجھ کو بھی اپنے حلقۂ مشائخ کے ادنٰی ملازمین میں تصور کیجیے ۔ مجھے ذرا کار و بار کی طرف سے اطمینان ہولے تو پھر عملی طور سے اس میں دلچسپی لینے کو حاضر ہوں ۔ آپ نے اچھا کیا کہ محمد شفیع صاحب کے نام خط لکھا ۔ میری طرف سے مزار شریف پر بھی حاضر ہو کر عرض کیجیے ۔''

ایک خط میں صالح محمد صاحب کے نام لکھتے ہیں :

''میرا خیال تھا کہ شاید میں عرس کے موقع پر حاضر نہ ہو سکوں ، لیکن مزید غور کرنے پر میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ مجھے اس موقع پر جانا چاہیے ۔''

بعض صوفیا نے احوال و مقامات کے سلسلے میں آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے ، علامہ اس موضوع سے بھی دلچسپی رکھتے تھے ۔ صالح محمد صاحب ہی کے نام ایک اور مکتوب میں فرماتے ہیں :[۱۳۱]

''حضرت خواجہ نظام الدین صاحب سے یہ بھی معلوم کیجیے کہ آیا ان کے بزرگوں کے کتب خانے میں حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری کا وہ رسالہ موجود ہے جس میں انھوں نے آسمانوں اور سیاروں کی سیر کا ذکر کیا ہے ۔''

---

۱۳۱ - ایضاً ص ۳۲۳ -

مجھے اس کی مدت سے تلاش ہے - اب تک دستیاب نہیں ہوسکا ، آج تک شائع بھی کسی نے نہیں کیا - اگر وہ رسالہ ان کے پاس نہیں تو ممکن ہے اسی مضمون کا کسی اور بزرگ کا رسالہ موجود ہو -"

ایک اور خط میں اسی موضوع پر لکھتے ہیں :

"حضرت خواجہ صاحب کی خدمت میں میری طرف سے خاص طور پر شکریہ ادا کیجیے- میں ان کا نہایت شکر گزار ہوں کہ انھوں نے سراسا کے متعلق اس قدر دلچسپی کا اظہار فرمایا. . . . میں نے شاید آپ کی خدمت میں عرض کیا تھا کہ میرا مقصود سراسا کے مطالعہ سے علمی تحقیقات نہیں ہے - علمی سے میری مراد وہ تحقیق ہے جس کا دار و مدار علم ریاضی پر ہو اور جس کے مشاہدات کے لیے دوربینوں کی ضرورت ہو - میرا مقصود اس تحقیق سے ہے جس کی بنا مکاشفات قلبی پر ہو - چونکہ آپ کے والد ماجد سراسا کو دیکھ چکے ہیں اس واسطے مجھے یقین ہے کہ اس کے مطالعہ سے گوہر مقصود ہاتھ آئے گا. . . . اس سلسلے میں میں نے ریمارک کیا کہ جس قوم سے خواجہ سلیمان تونسوی ، شاہ فضل الرحمان گنج مراد آبادی اور خواجہ فرید چاچڑاں شریف والے اب اس زمانے میں بھی پیدا ہو سکتے ہیں ، اس کی روحانیت کا خزانہ ابھی ختم نہیں ہوا -"

اس کتاب کے سلسلے میں ایک اور مکتوب میں فرماتے ہیں :[۱۳]

"مقرر کردہ بزرگ مولوی احمد سعید صاحب کی موجودگی میں کتاب مذکور کا وہ حصہ دیکھیں جس کا تعلق سیارات سماوی اور متعلقہ (امور سے) ہے - اگر وہ کتاب

---

۱۳ - ایضاً ص ۳۸۱ -

علم ہیئت کی ہے تو اس کی ضرورت ہوں (یعنی میرے مقاصد کے لیے) اور اگر اس کے (مضامین) مکاشفاتی ہیں تو جستہ جستہ نوٹ سیارات کے متعلق اس کتاب سے لے لیے جائیں اور مجھ کو وہ (نوٹ) ارسال کر دیے جائیں۔"

مسلمانوں کی فلاح و بقا اور خاص طور پر ان کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت کا علامہ اقبال کو بڑا خیال تھا۔ چنانچہ مسلم لیگ کے الہ آباد والے مشہور اجلاس میں مسلمانوں کے لیے برصغیر میں ایک الگ اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ اسی کا نتیجہ تھا جس نے تحریک پاکستان کو عملاً آگے بڑھایا اور بالآخر مسلمان سر سید کی سیاسی بصیرت، علامہ اقبال کی رہنمائی اور قائداعظم کی قیادت میں اس کے حصول میں بالآخر کامیاب ہوئے۔ علامہ کے سیاسی افکار اور تدبر اس کتاب کے موضوع سے خارج ہیں اس لیے ہم اس کی تفصیل میں نہیں جائیں گے۔ لیکن علامہ اس سمت میں بھی نوجوان صوفیوں کی ضرورت اور اہمیت محسوس کرتے تھے۔ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں:[۱۳۲]

"آخر اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ مسلمانوں کے لیے مقدم ہے کہ ایک بہت بڑا نیشنل فنڈ قائم کریں جو ایک ٹرسٹ کی صورت میں ہو اور اس کا روپیہ مسلمانوں کے تمدن اور ان کے سیاسی حقوق کی حفاظت اور ان کی دینی اشاعت وغیرہ پر خرچ کیا جائے۔ اسی طرح ان کے اخباروں کی حالت درست کی جائے اور وہ تمام وسائل اختیار کیے جائیں جو زمانۂ حال میں اقوام کی حفاظت کے لیے ضروری ہیں۔ مفصل سکیم پھر عرض کر دی جائے گی، فی الحال یہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ قدیم سجادوں کے نوجوان مالک ایک جا جمع ہو کر مشورہ کریں کہ کس طرح اس نرخت کی حفاظت کی جا سکتی

ہے جو ان کے بزرگوں کی کوششوں سے پھلا پھولا - اب جو
کچھ ہوگا نوجوان علماء و نوجوان صوفیہ سے ہی ہوگا جن کے
دلوں میں خدا نے احساس حفاظت ملی کا پیدا کر دیا ہے -
خواجہ صاحب کی خدمت میں عرض کیجیے کہ وہ ایسے
نوجوان سجادہ نشینوں کو ایک جگہ جمع کر لیں ، میں بھی
وہاں حاضر ہو کر ان کی مشورت میں مدد دوں گا - یہ جلسہ
فی الحال پرائیویٹ ہوگا - میرے خیال میں ایسے نوجوانوں کی
کافی تعداد ہے - فی الحال سندھ اور پنجاب کے حضرات ہی
جمع ہوں - بعض کے نام میں جانتا ہوں ، مگر غالباً
خواجہ صاحب اور آپ ان حضرات کو مجھ سے بہتر جانتے ہیں -
غرض یہ کہ ان کے نام دعوت نامہ جاری ہو اور اس پر اگر
میرے دستخط کی ضرورت ہو تو میں حاضر ہوں - اس خط کو
معمولی نہ تصور فرمائیے -"

معلوم ہوتا ہے کہ شاید بعد میں اس تجویز پر بعض حضرات
نے اختلاف کا اظہار کیا چنانچہ ۷ جون ۱۹۳۱ء کو مولوی
صالح محمد صاحب کو پھر لکھتے ہیں :[۱۴۴]

"مجھے یہ لکھنے میں تأمل نہیں کہ اس کا ایک پہلو سیاسی
بھی ہے اور یہ اس وجہ سے کہ اسلام بحیثیت مذہب کے
دین و سیاست کا جامع ہے - یہاں تک کہ ایک پہلو کو
دوسرے پہلو سے جدا کرنا حقائق اسلامیہ کا خون کرنا ہے -
میں نے جو حضرات مشائخ کو اس طرف متوجہ کرنے کا
قصد کیا تھا وہ محض اللہ اور اس کے رسول ؐ کی خاطر تھا ،
نہ اپنے نام و نمود کی خاطر - نہ مجھ کو ہندوؤں سے کچھ
مطلب ہے ، نہ انگریزوں سے - خیال یہ تھا کہ شاید اسی
طریق سے نوجوان صوفیہ میں ، کہ ان کے اقتدار کا دار و مدار

---

۱۴۴ - ایضاً ۳۹۲ -

بھی اسلام کی زندگی ہر ہے ، کچھ حرارت پیدا ہو جائے اور وہ کلاً نہیں تو جزواً اس کام میں شریک ہو جائیں ۔ خواجہ صاحب اگر اس تحریک میں شریک ہوں تو میرے عقیدے کی رو سے ان کی سعادت ہے؛ بلکہ میں تو یہ چاہتا ہوں کہ اس ساری تحریک کا سہرا ان ہی کے سر رہے ۔"

اس آخری اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ برصغیر میں ملت اسلامیہ کی نشاۃ الثانیہ کے لیے جن عناصر پر تکیہ کرتے تھے اور جن کے شمول کو وہ مسلمانوں کی سیاسی اور تہذیبی بہبود کے لیے ضروری سمجھتے تھے ان میں نوجوان صوفیہ کا طبقہ بھی تھا ۔ رہا یہ سوال کہ علامہ نے بار بار صوفی نما حضرات کو اس لقب سے یاد کر کے اُن کے بعض عقائد و افکار اور اُن کی بعض رسوم و عادات کی تنقید یا تنقیص کی ہے تو اس سے تصوف یا صوفیوں پر بہ حیثیت جماعت اس کا اطلاق مناسب نہ ہوگا ۔ جیسا کہ ہم آئندہ باب میں کسی قدر تفصیل سے لکھیں گے ، علامہ کو بعض اکابر صوفیہ سے بڑی عقیدت تھی اور ان کے اقوال ، افکار اور خیالات کو علامہ نے اپنے افکار اور نظریات میں قبول کیا ہے ۔

کتابیات

باب دوم ۔ اقبال اور مسلک تصوف ، کلام اقبال کی روشنی میں

۱ ۔ Development of Metaphysics ۔

۲ ۔ ایضاً ۔

۳ ۔ ایضاً ۔

۴ ۔ Can we speak of Muslim Poetry-International Islamic Colloqnium. — Dr. Allesando. Bausani.

۵ ۔ ایضاً ۔

۶ ۔ شعرالعجم ، حصہ اول مولانا شبلی نعانی ، طبع لاہور ۱۹۳۹ ۔

۷ ۔ ایضاً ۔

۸ ۔ اسرار خودی ، علامہ اقبال ، احسن برادرز لاہور ، طبع سوم ۱۹۳۸ء

۹ ۔ ایضاً ۔

۱۰ ۔ جاوید نامہ ، علامہ اقبال ۔

۱۱ ۔ بال جبریل ، علامہ اقبال ۔

۱۲ ۔ ضرب کلیم ، علامہ اقبال ۔

۱۳ ۔ ایضاً ۔

۱۴ ۔ جاوید نامہ ، علامہ اقبال

۱۵ ۔ نفسیات واردات روحانی ، ولیم جیمز ، اردو ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع دوم ۱۹۶۵ء ۔

۱۶ ۔ میر تقی میر ، حیات اور شاعری ، ڈاکٹر خواجہ احمد فاروق ، انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ ، طبع اول ۱۹۵۴ء ۔

۱۷ ۔ Development of Metaphyics

۱۸ ۔ تجرید بخاری ، کتاب الایمان ۔

۱۹ ۔ ایضاً ۔

۲۰ ۔ تذکرۃ الاولیا ۔

۲۱ ۔ حکمت رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

۲۲ ۔ مثنوی مولانا روم ، مراۃ المثنوی ۔

۲۳ ۔ ایضاً ۔

۲۴ ۔ مثنوی أسرار خودی ، علامہ اقبال ۔

۲۵ ۔ مکاتیب اقبال ، بنام نیازالدین خاں ۔

۲۶ - رموز بیخودی ، علامہ اقبال ۔
۲۷ - Dr. Khalifa Abdul Hakim, Metaphysics of Rumi
۲۸ - کشف المحجوب ۔
۲۹ - ایضاً ۔
۳۰ - ایضاً ۔
۳۱ - مثنوی مولانا روم ، دفتر اول ۔
۳۲ - ایضاً ۔
۳۳ - کشف المحجوب ۔
۳۴ - ایضاً ۔
۳۵ - ایضاً ۔
۳۶ - ایضاً ۔
۳۷ - ایضاً ۔
۳۸ - ایضاً ۔
۳۹ - ایضاً ۔
۴۰ - ایضاً ۔
۴۱ - ایضاً ۔
۴۲ - بانگ درا ، علامہ اقبال ۔
۴۳ - ایضاً ۔
۴۴ - ارمغان حجاز ، علامہ اقبال ، طبع چہارم ۱۹۴۸ء ۔
۴۵ - پس چہ باید کرد ، علامہ اقبال ، اشاعت اول ۱۹۳۶ء ۔
۴۶ - ایضاً ۔
۴۷ - کشف المحجوب ۔
۴۸ - اسرار خودی ، علامہ اقبال
۴۹ - کشف المحجوب ۔
۵۰ - ایضاً ۔
۵۱ - شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ، اعجاز الحق قدوسی ، طبع کراچی ۱۹۶۱ء ۔
۵۲ - بال جبریل ، علامہ اقبال ۔
۵۳ - شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات ۔
۵۴ - ایضاً ۔

۵۵ - تجرید بخاری جلد دوم -
۵۶ - اسرار خودی ، علامہ اقبال -
۵۷ - کشف المحجوب -
۵۸ - ایضاً -
۵۹ - ایضاً -
۶۰ - ایضاً -
۶۱ - اسرار خودی ، علامہ اقبال -
۶۲ - ایضاً -
۶۳ - ایضاً -
۶۴ - کشف المحجوب -
۶۵ - ایضاً -
۶۶ - ایضاً -
۶۷ - ایضاً -
۶۸ - ایضاً -
۶۹ - اسرار و رموز ، علامہ اقبال -
۷۰ - کشف المحجوب -
۷۱ - فلسفے کے بنیادی مسائل ، قاضی قیصرالاسلام ، طبع کراچی [illegible]ء -
۷۲ - ایضاً -
۷۳ - ایضاً -
۷۴ - Development of Metaphysics
۷۵ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -
۷۶ - ایضاً -
۷۷ - ایضاً -
۷۸ - ایضاً -
۷۹ - ایضاً -
۸۰ - ایضاً -
۸۱ - ایضاً -
۸۲ - کشف المحجوب -
۸۳ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ -

۸۴ - اقبال کے محبوب صوفیہ ، اعجازالحق قدوسی ، طبع اقبال اکیڈمی لاہور ۱۹۷۶ء ۔
۸۵ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ۔
۸۶ - ایضاً ۔
۸۷ - ایضاً ۔
۸۸ - اقبال ، خلیفہ عبدالحکیم ، اقبال نمبر رسالہ اردو ۔
۸۹ - ملفوظات اقبال ، طبع اول ، لاہور ۔
۹۰ - جاوید نامہ ۔
۹۱ - اسلامی تصوف اور اقبال ، ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ، اقبال اکیڈمی، کراچی ۔
۹۲ - ایضاً ۔
۹۳ - ملفوظات اقبال ۔
۹۴ - ایضاً ۔
۹۵ - ایضاً ۔
۹۶ - ایضاً ۔
۹۷ - ملفوظات اقبال طبع دوم ۔
۹۸ - رموز بیخودی ، علامہ اقبال ۔
۹۹ - جاوید نامہ ۔
۱۰۰ - Development of Metaphysics -
۱۰۱ - ایضاً ۔
۱۰۲ - ایضاً ۔
۱۰۳ - فلسفے کے بنیادی مسائل ۔
۱۰۴ - Development of Metaphysics -
۱۰۵ - فلسفے کے بنیادی مسائل ۔
۱۰۶ - ایضاً ۔
۱۰۷ - مقالات اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی ، طبع اول لاہور ۱۹۶۳ء
۱۰۸ - ایضاً ۔
۱۰۹ - حکمت رومی ، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، طبع لاہور ۱۹۵۵ء ۔
۱۱۰ - ایضاً ۔
۱۱۱ - ایضاً ۔

۱۱۲ - ضرب کلیم ، علامہ اقبال
۱۱۳ - اسرار خودی -
۱۱۴ - کشف المحجوب -
۱۱۵ - ایضاً -
۱۱۶ - مقالات اقبال -
۱۱۷ - ایضاً -
۱۱۸ - ایضاً -
۱۱۹ - ایضاً -
۱۲۰ - ایضاً -
۱۲۱ - ایضاً -
۱۲۲ - اقبال نامہ حصہ دوم ، مرتبہ شیخ عطاءاللہ طبع لاہور ۱۹۵۱ء -
۱۲۳ - رموز بیخودی -
۱۲۴ - تاریخ مشائخ چشت ، ڈاکٹر خلیق احمد نظامی ، طبع اسلام آباد -
۱۲۵ - ایضاً -
۱۲۶ - ایضاً -
۱۲۷ - ایضاً -
۱۲۸ - ایضاً -
۱۲۹ - ایضاً -
۱۳۰ - اقبال نامہ دوم -
۱۳۱ - بانگ درا -
۱۳۲ - اقبال نامہ دوم -
۱۳۳ - ایضاً -
۱۳۴ - ایضاً -
۱۳۵ - ایضاً -
۱۳۶ - ایضاً -
۱۳۷ - ایضاً -
۱۳۸ - ایضاً -
۱۳۹ - ایضاً -

١٣٠ - ایضاً -

١٣١ - ایضاً -

١٣٢ - ایضاً -

١٣٣ - ایضاً -

١٣٠ - ایضاً -

باب سوم

اقبال اور صوفیائے کرام

باب سوم

اقبال اور صوفیائے کرام

بظاہر یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ جو حضرات علامہ اقبال کو تصوف اور صوفیوں کا مخالف سمجھتے ہیں وہ اقبال کے کلام میں بعض صوفیائے کبار کے حوالوں اور ان کے افکار و خیالات کی بازگشت کو نظرانداز کر دیتے ہیں ۔ اس کی توجیہ صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال اس تصوف کے مخالف نہیں جو ان کے بقول اسلامی تصوف ہے اور جس کی بنیاد قرآن حکیم کی تعلیمات ، احادیث نبوی اور صحابہ کرام رض کے اقوال و افعال پر ہے اور اس تصوف کے خلاف ہیں جس میں غیر اسلامی روح بعض خارجی اور اسلام مخالف ماخذ سے داخل ہو گئے ہیں خواہ یہ زردشت کے ذریعے سے آئے ہوں یا بدھ مت ، ویدانت ، مسیحی افکار و خیالات کے وسیلے سے ، ان کا ماخذ یونانیوں کا فلسفہ ہو یا بعض ایسے مسلمان مفکرین کے خیالات و نظریات جو یونان کے فلسفے یا مغرب کے بعض دیگر نظریات کے ترجمان ہوں ۔ اسی طرح شعر و ادب میں وہ ان شعرا اور مصنفین سے اختلاف کرتے ہیں جو ان میلانات اور رجحانات کی ترجمانی اور علمبرداری کا دعویٰ کرتے ہیں ۔ ان عناصر سے ہم ابتدائی ابواب میں بحث کر چکے ہیں ۔ اس باب میں ہم خاص طور پر ان صوفیائے کرام کا ذکر کریں گے جن کا حوالہ علامہ اقبال کے کلام میں ملتا ہے اور جن کے خیالات سے وہ کسی نہ کسی حد تک متأثر معلوم ہوتے ہیں ۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا نام مولانا روم کا ہے جن کو

علامہ اقبال اپنا پیر و مرشد بتاتے ہیں ۔ مابعدالطبیعیات میں فرماتے ہیں ۔[1]

"All feeling of separation, therefore, is ignorance; and all "otherness" is a mere appearance, a dream, a shadow, a differentiation born of relation essential to the self-recognition of the Absolute. The great prophet of this school is 'the excellent Rumi', as Hegel calls him. He took up the old Neo-Platonic idea of the Universal soul working through the various spheres of being, and expressed it in a way so modern in spirit that Clodd introduces the passage in his "Story of Creation". I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism..."

اس کے بعد علامہ اقبال نے اس حوالہ سے مثنوی کے وہ اشعار نقل کیے ہیں جو مثنوی کے دفتر چہارم میں ارتقا کے سلسلے میں ہیں اور جن کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں ۔

مولانا روم کے حوالوں کا دوسرا اہم سلسلہ مثنوی اسرارخودی میں ملتا ہے؛ اس کے سرنامہ پر مولانا کے یہ اشعار زیب عنوان ہیں :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

زین ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

---

۱ ۔ ص ۹۱ ۔

یہ اشعار محض اظہار عقیدت کے لیے درج نہیں ہوئے بلکہ ایک حد تک ان کو مثنوی اسرار خودی بلکہ علامہ اقبال کے پورے کلام کا مرکزی نقطہ قرار دے سکتے ہیں یعنی انسان کی مسلسل جدوجہد، سعی و کوشش ، تلاش و جستجو ایک انسان کامل کے لیے - ایسی جستجو اور تلاش جس میں ناکامی اور مایوسی ، کمزوری اور اضمحلال نہیں بلکہ عزم و استقلال اور جاہ و جلال کی روشنی پھیلی نظر آتی ہے - سوز و ساز آرزو جس سے زندگی کا چراغ روشن اور انسان کی جدوجہد کا سلسلہ جاری و ساری ہے ، ایسا روزگار جو یاس کے عنصر سے آزاد ہے ، اس کی تشریح اور تفصیل مثنوی کی تمہید میں ان اشعار میں ملتی ہے :

باز بر خوانم ز فیضِ پیرِ روم
دفترِ سربستہ اسرارِ علوم

جان او از شعلہ ہا سرمایہ‌دار
من فروغِ یک نفس مثلِ شرار

شمعِ سوزان تاخت بر پروانہ ام
بادہ شبخون ریخت بر پیمانہ ام

پیر رومی خاک را اکسیر کرد
از غبارم جلوہ ہا تعمیر کرد

ذرہ از خاکِ بیابان رخت بست
تا شعاعِ آفتاب آرد بدست

موجم و در بحرِ او منزل کنم
تا دُرِ تابندۂ حاصل کنم

من کہ مستی‌ہا ز صہبایش کنم
زندگانی از نفس‌ہایش کنم

شب دل من مائلِ فریاد بود
خامشی از یار ہم آباد بود

شکوہ آشوبِ غمِ دوران بدم
از تہی پیمانگی نالان بدم

این قدر نظارہ‌ام بیتاب شد
بال و پر بشکست و آخر خواب شد

روئے خود بنمود پیر حق سرشت
کو بحرف پہلوی قرآن نوشت

گفت اے دیوانۂ ارباب عشق
جرعۂ گیر از شرابِ ناب عشق

اس کے بعد پیر رومی نے جن معاملات کی طرف شاعر کو متوجہ کیا ہے ان کی تفصیل کے بعد :

زین سخن آتش بہ پیراہن شدم
مثلِ نے ہنگامہ آبستن شدم

چون نوا از تارِ خود برخاستم
جنتے از بہرِ گوش آراستم

برگرفتم پردہ از رازِ خودی
وانمودم سرِ اعجاز خودی

اس کے علاوہ مثنوی میں مولانا روم سے استفادہ اور تعلق کے کئی اور حوالے بھی موجود ہیں ۔ مثلاً ایک عنوان میں ''اندرز میرنجات نقشبند المعروف بہ بابائے صحرائی کہ برائے مسلمانان ہندوستان رقم فرمودہ است'' علم کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے مولانا کا یہ قول نقل کیا ہے :

''علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود''

اس کے بعد حضرت شمس تبریز اور مولانا روم کی ملاقات کا ذکر ہے اور عشق و علم کی بحث ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں ۔

اقبال کی ایک اور اہم نظم ''پیر رومی اور مرید ہندی'' ہے ۔ پیر رومی اور ان کے ہندی مرید علامہ اقبال کی فکری ہم‌آہنگی کو سمجھنے میں اس نظم سے بڑی مدد ملتی ہے ۔ اقبال نے پیر رومی سے مختلف سوالات کیے ہیں اور پیر رومی کی زبان سے ان کا نہایت مختصر جواب دیا ہے ۔ لیکن یہ جواب ایسا ہے جس سے مولانا روم اور علامہ اقبال دونوں کے افکار و خیالات کی پوری تصویر سامنے آ جاتی ہے ۔ مثلاً پہلا سوال ''علم حاضر'' سے متعلق ہے ۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

ع علمِ حاضر سے ہے دیں زار و زبوں

اور مولانا کا جواب ہے :

علم را بر تن زنی مارے بود
علم را بر دل زنی یارے بود

دوسرا مسئلہ 'نغمہ' یورپ' ہے جو گویا یورپ کی تہذیب جدید میں جس شے کو ثقافت کا نام دیا جاتا ہے اور فنون لطیفہ کے نام سے رقص و سرود کا جو انداز مقبول ہے ، اسی نغمہ سے یورپ ''بافروغ و

تابناک" بجائے روحانی اور اخلاقی ترقی کے زوال آمادہ ہے :

ع نغمہ اس کو کھینچتا ہے سوئے خاک

حالانکہ مولانا روم کا حرف بلند ہے :

خشک مغز و خشک تار و خشک پوست
از کجا می‌آید این آوازِ دوست

اور پیر رومی کا جواب :

بر سماعِ راست ہر کس چیز نیست
لقمۂ ہر مرغکے انجیر نیست

پھر مرید پوچھتا ہے :

پڑھ لیے میں نے علومِ شرق و غرب
روح میں باقی ہے اب تک درد و کرب

اور پیر رومی فرماتے ہیں :

دستِ ہر نا اہل بیمارت کند
سوئے مادر آ کہ تیمارت کند

بعض اور مسائل کے جواب میں پیر رومی کے ارشادات دیکھیے:

'حکم جہاد'

نقش حق را ہم بہ امرِ حق شکن
بر زجاجِ دوست سنگِ دوست زن

بے نگاہ خاوران مسحور غرب :

ظاہر نقرہ گر اسپید است و نو
دست و جامہ ہم سیہ گردد ازو

مکتب کا جوان گرم خون ، اور 'ساحر افرنگ' کا صید زبوں :

مرغ پر نارستہ چون پران شود
طعمۂ ہر گربۂ دران شود

آمیزش دین و وطن - جوہر جان پر بدن مقدم :

قلب پہلو می‌زند با زر بشب
انتظارِ روز می‌دارد ذہب

سرِ آدم :

ظاہرش را پشۂ آرد بچرخ
باطنش آمد محیط ہفت چرخ

غایت آدم :

آدمی دیداست ، باقی پوست است
دید آن باشد کہ دیدِ دوست است

آزار مرگ امم :

ہر ہلاک امت پیشین کہ بود
زانکہ بر جندل گمان بردند عود

اب مسلمان میں نہیں وہ رنگ و بو
سرد کیونکر ہوگیا اس کا لہو ؟

تا دلِ صاحبدلے نامد بہ درد
ہیچ قومے را خدا رسوا نہ کرد

سودائے سودِ مردان در بازار وجود :

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظن است و حیرانی نظر

ندیم سلاطین و فقیر بے کلاہ و بے گلیم :

بندۂ یک مرد روشن دل شوی
بہ کہ بر فرقِ سرِ شاہان روی

حدیث جبر و قدر :

بال بازان را سوئے سلطان برد
بال زاغان را بگورستان برد

غایت دین نبی ؐ ، خسروی یا راہبی :

مصلحت در دین ما جنگ و شکوہ
مصلحت در دینِ عیسیٰ غار و کوہ

بیداری دل و غلبہ برآب و گل :

بندہ باش و بر زمین رو چون سمند
چون جنازہ نے کہ بر گردن برند

ادراکِ سرِ دین و یقینِ قیامت :

پس قیامت شو قیامت را ببین
دیدنِ ہر چیز را شرط است این

خودی : اپنے نخچیروں کے ہاتھوں داغ داغ

آن کہ ارزد صید را عشق است و بس
لیکن او کے گنجد اندر دام کس

محکمی حیاتِ ملت :

دانہ باشی مرغکانت برچنند
غنچہ باشی کودکانت برکنند

دانہ پنہاں کن سراپا دام شو
غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو

تلاش دل ، جستجوئے اہل دل :

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست
دل فراز عرش باشد نے بہ پست

تو دلِ خود را دلے پنداشتی
جستجوئے اہلِ دل بگذاشتی

کیوں مرے بس کا نہیں کار زمین
ابلۂ دنیا ہے کیوں دانائے دین ؟

آن کہ بر افلاک رفتارش بود
بر زمین رفتن چہ دشوارش شود

حصول سراغ علم و حکمت و سوز و درد و داغ :

علم و حکمت زاید از نانِ حلال
عشق و رقت آید از نانِ حلال

انجمن یا خلوت :

خلوت از اغیار باید نے ز یار
پوستین بہرِ دے آمد ، نے بہار

تیرہ روزی اہل دل در ہند و فقدان نور و سوز :

کار مردان روشنی و گرمی است
کار دونان حیلہ و بے شرمی است

جیسا کہ مولانا روم کے محولہ بالا اشعار کو پڑھ کر نہ صرف
مولانا روم اور اقبال کی ذہنی رفاقت کا اندازہ ہو جاتا ہے وہاں اس

مختصر سی نظم سے مولانا کے نقطۂ نظر سے ایک انسان کے لیے ایک کامل ضابطۂ حیات کی نشان دہی بھی ہوتی ہے - یہ ضابطۂ حیات وہی ہے جسے اسلامی ضابطۂ حیات کہتے ہیں - جس کی اساس قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر ہے چنانچہ ان میں سے بعض موضوعات کی تفصیل ہم قرآن و حدیث کی روشنی میں ابتدائی ابواب میں پیش کر چکے ہیں - اگر علامہ اقبال کے کلام میں اس نظم کے علاوہ کہیں اور مولانا روم کا حوالہ یا اُن سے عقیدت کا اظہار نہ بھی ہوتا تو اس موضوع پر یہی نظم کافی ہوتی ، لیکن علامہ پر مولانا روم کے اثرات اس قدر گہرے ہیں کہ اُن کی نظم و نثر میں جا بجا اس کی تائید ملتی ہے - بعض اور حوالے یہاں نقل کیے جاتے ہیں :

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

(زبور عجم ص ۱۷)

آدمی دید است باقی پوست است
دید آن باشد کہ دید دوست است (رومی)

(جاوید نامہ ص ۲۳)

تو کہ دانی از مقامِ پیرِ روم
می‌ندانی از کلام پیرِ روم

(جاوید نامہ ص ۱۲۱)

عشق شور انگیز بے پروائے شہر
شعلۂ او میرد از غوغائے شہر

(جاوید نامہ ص ۱۷)

پیر رومی را رفیقِ راہ ساز
تا خدا بخشد ترا سوز و گداز

زانکہ رومی مغز را داند ز پوست
پائے او محکم فتد در کوئے دوست

شرح او کردند و او را کس ندید
معنی او چون غزال از ما رمید

رقص تن از حرف او آموختند
چشم را از رقص جان بردوختند

رقصِ تن در گردش آرد خاک را
رقصِ جان برہم زند افلاک را

علم و حکم از رقصِ جان آید بدست
ہم زمین ہم آسمان آید بدست

فرد از وے صاحبِ جذبِ کلیم
ملت از وے وارث ملک عظیم

رقصِ جان آموختن کارے بود
غیر حق را سوختن کارے بود

تار نازِ حرص و غم سوزد جگر
جان برقص اندر نیاید اے پسر

ان چند اشعار میں علامہ اقبال نے آن ظاہر پرستوں کی طرف
ہی اشارہ کیا ہے جو مولانا روم کو صرف صوفیوں کے اس رقص

کے حوالے سے جانتے ہیں جو ایک حلقہ میں ہوتا ہے جسے صوفی اپنی اصطلاح میں وجد و حال کہتے ہیں اور جس کے لیے محفل سماع کا اہتمام ہوتا ہے - لیکن سماع اور وجد و حال کی حقیقت تک رسائی ہر شخص کے بس کی بات نہیں - اس کا اشارہ ہم پہلے پیر رومی اور مرید ہندی میں بھی علامہ اقبال اور مولانا روم کے سوال و جواب کے حوالے سے دے چکے ہیں - بعض اور اشعار یہ ہیں :

بوعلی اندر غبار ناقہ گم
دست رومی پردۂ محمل گرفت

این فرو تر رفت و تا گوہر رسید
آن بگردا بے جو خس منزل گرفت

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر میگردد چو سوز از دل گرفت

(پیام مشرق ص ۱۲۲)

آمیزشے کجا ، گہر پاک او کجا
از تاک بادہ گیرم و در ساغر افگنم (شعرا رومی)
(پیام مشرق ۲۱۲)

* * *

پیام مشرق میں ایک نظم کا عنوان جلالؔ و گوئٹے ہے - اس کے حاشیہ میں علامہ لکھتے ہیں :

"نکتہ دان المنی سے مراد گوئٹے ہے ، جس کا ڈرامہ 'فوسٹ' مشہور و معروف ہے - اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم 'فوسٹ' اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے

ہیں کہ اس سے بڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آ سکتا ۔''[۱]

پیام مشرق کے دیباچہ سے معلوم[۲] ہوتا ہے کہ ۱۸۱۲ء میں فان ہیمر نے خواجہ حافظ کے دیوان کا پورا ترجمہ شائع کیا جس سے جرمن ادبیات میں مشرقی تحریک کا آغاز ہوا ۔ اس تحریک کے دیکھنے والوں میں ۶۵ سالہ شاعر گوئٹے بھی تھا ۔ بقول علامہ اقبال حافظ کے ترنم نے اس کے تخیلات میں ایک ہیجان عظیم برپا کر دیا جو بالآخر مغربی دیوان کی صورت میں ظاہر ہوا جس میں بعض اشعار کلام حافظ کا آزاد ترجمہ معلوم ہوتے ہیں ۔ حافظ کے مضامین اور اسلوب دونوں نے گوئٹے کو متأثر کیا تھا ۔ حافظ کے علاوہ گوئٹے کے کلام پر عطار ، سعدی ، فردوسی اور عام اسلامی لٹریچر کے اثرات بھی ملتے ہیں ۔ لیکن گوئٹے محض حافظ کے تغزل کا دلدادہ تھا اور کلام حافظ کی صوفیانہ تعبیر یا تشریح سے اسے دلچسپی نہ تھی اور مولانا روم کے ''فلسفیانہ حقائق و معارف'' اس کے نزدیک مبہم تھے ۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس نے رومی کے کلام پر غائر نگاہ نہیں ڈالی کیونکہ جو شخص اسپنوزا (ہالینڈ کا ایک فلسفی جو مسئلۂ وحدت الوجود کا قائل تھا) کا مداح ہو اور جس نے برونو (اٹلی کا ایک وجودی فلسفی) کی حمایت میں قلم اٹھایا ہو اس سے ممکن نہیں کہ رومی کا معترف نہ ہو ۔

جرمنی کے جن شعرا پر مشرقی تحریک کا اثر ہوا اُن میں روکرٹ کا ذکر علامہ[۳] اقبال نے بھی کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

''روکرٹ عربی ، فارسی ، سنسکرت تینوں مشرقی زبانوں کا ماہر تھا ۔ اس کی نگاہ میں فلسفۂ رومی کی بڑی وقعت تھی اور اس کی غزلیات زیادہ تر مولانا روم ہی کی تقلید میں لکھی گئی

---

۲ ۔ پیام مشرق ، حاشیہ ص ۲۳۶ ۔
۳ ۔ ایضاً ص د و مابعد ۔
۴ ۔ ایضاً ص 'ح' ۔

ہیں - پیام مشرق میں ایک نظم جلال اور گوئٹے کے عنوان سے ہے :

نکتہ دانِ المنی را در ارم
صحبتے افتاد با پیرِ عجم

شاعرے کو ہمچو آن عالی جناب
نیست پیغمبر ولے دارد کتاب

خواند بر دانائے اسرارِ قدیم
قصہ پیمانِ ابلیس و حکیم

گفت رومی اے سخن را جان نگار
تو ملک صیداستی و یزدان شکار

فکر تو در کنجِ دل خلوت گزید
این جہانِ کہنہ را بازآفرید

سوز و ساز جان بہ پیکر دیدۂ
در صدف تعمیر گوہر دیدۂ

ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست
ہر کسے شایانِ این درگاہ نیست

"داند آن کو نیکبخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است"

اسی مجموعہ میں ایک اور نظم ہے جس کا عنوان جلال و ہیگل ہے - یہ وہی ہیگل ہے جس کے بارے میں اقبال کا فرمان ہے کہ :

ع   ہیگل کا صدف گہر سے خالی

پیام مشرق کی اس نظم میں ہیگل کے افکار پر جلال الدین رومی کے افکار کی ترجیح کا سبب بیان کیا گیا ہے :

می کشودم شبے بہ ناخنِ فکر
عقدہائے حکیم المانی

آنکہ اندیشہ اش برہنہ نمود
ابدی راز کسوتِ آنی

پیش عرضِ خیالِ او گیتی
خجل آمد ز تنگ دامانی

چون بدریائے او فرو رفتم
کشتیِ عقل گشت طوفانی

خواب بر من دمید افسونے
چشم بستم ز باقی و فانی

نکہہ شوق تیز تر گردید
چہرہ بنمود پیرِ یزدانی

آفتابے کہ از تجلیِ او
افقِ روم و شام نورانی

شعلہ اش در جہانِ تیرہ نہاد
بہ بیابان چراغِ رہبانی

معنی از حرف او ہمی روید
صفتِ لالہائے نعمانی

گفت با من چہ خفتۂ برخیز
بہ سرابے سفینہ می‌رانی ؟

"بہ خرد راہ عشق می‌پوئی ؟
بہ چراغ آفتاب می‌جوئی ؟"

* * *

پیام مشرق میں ہی یہ اشعار بھی ہیں :

بیا کہ من ز خم پیر روم آوردم
مئے سخن کہ جوان تر ز بادۂ عنبی است

شعلۂ درگیر زد بر خس و خاشاک من
مرشد رومی کہ گفت 'منزل ما کبریا است'

* * *

ان مجموعوں کے علاوہ دیگر مجموعوں میں بھی مولانا روم کے فیض کے آثار اور اعترافات ملتے ہیں - اختصار کے ساتھ یہاں چند نمونے نقل کیے گئے ہیں :

وقت است کہ بکشایم میخانۂ رومی باز
پیران حرم دیدم در صحن کلیسامست

(مثنوی مسافر ص ۳۰)

* * *

اگر می‌آید آن دانائے رازے
بدہ او را نوائے دل گدازے

ضمیر امتان را می کند پاک
کلیمے یا حکیمے نےنوازے

(ارمغان حجاز ص ۱۴)

* * *

چو رومی در حرم دادم اذان من
ازو آموختم اسرارِ جان من

بہ دورِ فتنۂ عصرِ کہن او
بہ دورِ فتنۂ عصرِ روان من

(ارمغان حجاز ص ۷۷)

* * *

بروئے من درِ دل باز کردند
ز خاکِ من جہانے ساز کردند

ز فیضِ او گرفتم اعتبارے
کہ با من ماہ و انجم ساز کردند

(ارمغان ص ۱۰۷)

* * *

ز رومی گیر اسرارِ فقیری
کہ آن فقر است محسودِ امیری

حذر زان فقر و درویشی کہ از وے
رسیدی بر مقامِ سر بزیری

(ارمغان ص ۸۸)

* * *

خودی نا گشت مہجورِ خدائی
بہ فقر آموخت آدابِ گدائی

ز چشمِ مست رومی وام کردم
سرورے از مقامِ کبریائی

(ارمغان ص ۱۰۸)

* * *

مرا از منطق آید بوئے خامی
دلیلِ او دلیلِ نا تمامی

بروئیم بستہ دربا را کشاید
دو بیت از پیر رومی یا ز جامی
(ارمغان ص ۱۰۹)

* * *

عطا کن شورِ رومی، سوز خسرو
عطا کن صدق و اخلاصِ سنائی

چنان با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی
(ارمغان ص ۱۰۸)

* * *

بہ کام خود دگر آن کہنہ مے ریز
کہ با جامش نیرزد ملکِ پرویز

ز اشعار جلال الدین رومیؒ
بہ دیوارِ حریمِ دل بیاویز
(ارمغان ص ۱۰۸)

* * *

بگیر از ساغرش آن لالہ رنگے
کہ تاثیرش دہد لعلے بہ سنگے

غزالے را دلِ شیرے بہ بخشد
بشوید داغ از پشتِ پلنگے
(ارمغان ص ۱۰۵)

نصیبے بردم از تاب و تبِ او
شبم مانندِ روز از کوکبِ او
غزالے در بیابانِ حرم بین
کہ ریزد خندۂ شیراز لب او
(ارمغان ، ص ۱۰۵)

سراپا درد و سوزِ آشنائی
وصالِ او زبان دانِ جدائی*
جمال عشق گیرد از نئے او
نصیبے از جلالِ کبریائی
(ارمغان ، ص ۱۰۶)

گرہ از کار این ناکارہ وا کرد
غبار رہگذر را کیمیا کرد
نئے آن نےنوازے پاک بازے
مرا با عشق و مستی آشنا کرد
(ارمغان ، ص ۱۰۶)

نہ اٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گلِ ایران ، وہی تبریز ہے ساقی
(بال جبریل ، ص ۱۱)

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تاب رازی
(بال جبریل ، ص ۱۷)

---

* اشارہ مولانا رومؒ کے اس مشہور شعر کی طرف ہے :
بشو از نے چون حکایت می کند از جدائیہا شکایت می کند

صحبتِ پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب ، ایک کلیم سر بکف
(بال جبریل ، ص ۳۹)

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تو ہے نغمۂ رومی سے بے نیاز اب تک!
(ضرب کلیم ، ص ۱۲۱)

اس طرح کے اشارے اور حوالے علامہ اقبال کی اور تحریروں میں بھی موجود ہیں جن کی تفصیل طوالت کا باعث ہوگی - ان اشعار کو پیش نظر رکھیں تو اقبال اور رومی کی ذہنی رفاقت میں حسب ذیل عناصر کارفرما نظر آتے ہیں :

۱- علامہ اقبال رومی کے اس تصور سے متفق ہیں کہ محض فلسفہ ، حکمت ، منطق ، استدلال اور علم سے معرفت کامل تک رسائی ممکن نہیں ، بلکہ عشق کے ذریعے سے ہی اس کا حصول ممکن ہے - یہ خالص صوفیانہ نقطۂ نظر ہے جو رومی اور علامہ اقبال کے یہاں قدر مشترک ہے -

۲- علامہ اقبال اور مولانا روم دونوں کے یہاں فقر و قلندری ایک مشترک تصور ہے - یہ فقر اور قلندری دریوزہ گری اور طلب نہیں بلکہ بقول اقبال رحمۃ اللہ علیہ ''محسود امیری'' ہے - اقبال کے فکر غیور کے تصور کے سلسلے میں ہم تفصیل سے اس موضوع پر اظہار خیال کر چکے ہیں اور اقبال و رومی کے یہاں اس موضوع سے متعلق اشعار بھی نقل کیے جا چکے ہیں -

۳- اقبال اور رومی دونوں حیات کے ارتقا کے تصور کے قائل ہیں - اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے خاص طور پر اس بات پر زور دیا ہے کہ حیات انسانی تک ارتقا کی جو منازل مولانا روم نے گنائی

اور بتائی ہیں وہ عصر حاضر کے نظریہ ارتقا سے حیران کن حد تک قریب ہیں ۔ اس ارتقا میں جد و جہد ایک لازمی عنصر ہے ۔ دونوں اس کے قائل ہیں کہ زندگی اسی حرکت اور جد و جہد سے فروغ پاتی اور ارتقا کے منازل طے کرتی ہے ۔

۴۔ دونوں زندگی سے فرار کے قائل نہیں بلکہ مصاف زندگی میں ''سیرت فولاد'' پیدا کرنے پر زور دیتے ہیں ۔ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک مولانا رومی کی تعلیم غزالوں کو شیروں کا دل بخشتی ہے۔ زندگی کا یہی مثبت نظریہ دونوں کے افکار کو ہم آہنگ بناتا ہے ۔

۵۔ رومی اور اقبال دونوں کا تعلق ایک ایسے دور سے رہا ہے جسے ''دور فتنہ'' کہا گیا ۔ رومی نے ''دور فتنہ عصر کہن'' میں اور اقبال نے ''دور فتنہ عصر رواں'' میں اپنا پیغام پہنچایا اور اس طرح شاعری محض ''برائے شعر گفتن'' یا ''تصوف برائے شعر گفتن خوب است'' کی عوام میں مشہور روایت کے برعکس اس کلام کو اپنے اپنے دور کے افکار و خیالات کی اصلاح کا ذریعہ بنایا ۔

۶۔ اقبال اور رومی دونوں جد و جہد ، عزم و استقلال اور حرکت پیہم و جاوداں کے ساتھ سوز و ساز ، درد ، گداز ، صدق و صفا ، اخلاص ، دردمندی کے پیکر ہیں اور وہ تمام صفات جو اسلامی تصوف کے علمبردار صوفیہ کے یہاں ملتی ہیں اُن صفات کے علمبردار اور اُن کی پیروی کے پابند نظر آتے ہیں ۔

۷۔ دونوں ذکر و فکر کی منازل طے کرنے میں ایک مرشد اور رہبر کی ضرورت پر زور دیتے ہیں ۔ ایک مسلمان کے لیے رسول خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ذات مبارک ایک کامل نمونہ

ہے اور قرآن حکیم میں ایمان لانے والوں کو اسوۂ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اتباع کی ہدایت کی گئی ہے - اس لیے مولانا روم (رحمۃاللہ علیہ) اور اقبال (رحمۃاللہ علیہ) دونوں کے یہاں عشق رسول ؐ اپنے پورے خلوص کے ساتھ موجود ہے - دونوں ان اکابر صوفیائے کرام اور بزرگانِ دین سے فیض پانے کا اعتراف کرتے ہیں جنھوں نے اسلام کی تاریخ میں اپنے قول و فعل سے اسلام اور اسلامی عقائد کی تائید اور تبلیغ کی - اقبال خود مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ کو بار بار اپنا پیر و مرشد بتاتے ہیں - ان کے علاوہ جن بزرگانِ دین سے عقیدت کا اعتراف کیا ہے اُن کا ذکر آگے آتا ہے -

اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے صوفیانہ مسلک کی تفصیل میں ہم نے علامہ اور اُن کے پیر و مرشد رومی کے کلام سے اور نمونے بھی پیش کیے ہیں اس لیے یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں -*

---

*مولانا جلال‌الدین محمد بن بہاء الدین محمد بن حسین الخطیبی ، ولادت بلخ (۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۲۰۷ء) ، وفات ۵ جمادی الثانی ۶۷۲ھ مطابق ۱۷ دسمبر ۱۲۷۳ء - والد کا شمار اکابر علماء اور مشائخ میں تھا - ابتدائی تربیت جلال الدین رومی کی والد کے زیر سایہ ہوئی جن کے ساتھ انھوں نے سفر اور حج کیا ، اسی سفر میں ملاقات خواجہ فرالدین عطار سے ہوئی - حج کیا - مختلف شہروں میں قیام کے بعد بالآخر قونیہ تشریف لائے اور درس و تدریس میں مصروف ہوئے - اسی عرصہ میں اُن کی ملاقات شمس تبریز سے ہوئی - تذکرہ نگاروں نے اس کی تفصیل لکھی ہے - اس ملاقات نے مولانا روم کی زندگی کا رخ ہی بدل دیا - علامہ اقبال نے بھی اس واقعہ کو اسرار و رموز میں نظم کیا ہے ، خود مولانا روم نے مثنوی میں شمس تبریز کے اثرات کا اعتراف کیا ہے :

شمس تبریزی کہ نور مطلق است — آفتاب شب و ز انوار حق است

این نفس جان دامنم برتافتست — بوئے پیراہانِ یوسف یافت است

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

علامہ اقبال (رحمۃاللہ علیہ) کے یہاں مولانا روم کے علاوہ جن اکابر صوفیہ کا حوالہ ملتا ہے اُن میں حضرت علی الھجویری کا نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہے ۔ حضرت علی الھجویری برصغیر کے اکابر صوفیا میں ہیں اور اُن کی مشہور تصنیف کشف المحجوب تصوف پر تصنیف ہونے والی کتابوں میں ایک اہم مستند اور قدیم ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے ، چنانچہ ہم تصوف کے عناصر اور اجزا کی بحث میں اس کے اکثر اقتباسات پیش کر چکے ہیں جن سے تصوف اور بالخصوص اسلامی تصوف کے باب میں حضرت علی الھجویری (رحمۃاللہ علیہ) کے نقطہ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔ علامہ اقبال کو لاہور کے طویل دوران قیام میں بارہا حضرت علی الھجویری کے مزار پر حاضر ہونے کا موقع ملا ہوگا اور انھوں نے اپنی آنکھ سے ان لاکھوں عقیدت مندوں کو یہاں حاضر ہوتے دیکھا ہوگا جن کا یہ سلسلہ صدیوں سے جاری ہے ۔ برصغیر پاک و ہند کے رہنے والے بالعموم اور لاہور کے رہنے والے بالخصوص حضرت علی الھجویری کے معتقد ہیں جن کو وہ از راہ احترام و عقیدت حضرت داتا گنج بخش کے نام سے یاد کرتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے حضرت ہجویری کی تعریف میں لکھا ہے :[5]

حکایت نوجوانے از مرو کہ پیشِ حضرت سید مخدوم علی ہجویری رحمۃ اللہ علیہ آمدہ و از ستمِ اعدا فریاد کرد ۔

سیدِ ہجویر مخدوم اُمم
مرقدِ او پیرِ سنجر را حرم

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

شمس تبریز کے غائب یا روپوش ہونے یا شہید ہونے کے متعلق بہت سی روایات ہیں ۔ مولانا رومی سے منسوب سلسلہ سلوک کا نام جلالیہ یا مولویہ ہے اور اب بھی قونیہ میں ان کے مزار پر اس سلسلے کے صوفیہ کا اجتماع رہتا ہے ۔

۵ ۔ اسرار خودی ، ص ۵۷ و بعد

بند ہائے کوہسار آسان گسیخت
در زمینِ ہند تخمِ سجدہ ریخت

عہد فاروق‌رض از جمالش تازہ شد
حق ز حرفِ او بلند آوازہ شد

پاسبانِ عزتِ ام الکتاب
از نگاہش خانۂ باطل خراب

خاکِ پنجاب از دم او زندہ گشت
صبحِ ما از مہرِ او تابندہ گشت

عاشق و ہم قاصد طیار عشق
از جبینش آشکار اسرار عشق

داستانے از کمالش سر کنم
گلشنے در غنچۂ مضمر کنم

داستان یہ ہے کہ ایک نوجوان مثل سرو بالا قد شہر مرو سے لاہور میں وارد ہوا اور حضرت مخدوم الہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں دشمنوں کے نرغے میں ہوں ، میری مثال اس شیشہ کی سی ہے جو پتھروں کی زد میں ہو - بہر خدا میری مدد کیجیے اور وہ راہ بتائیے جس سے میں ان دشمنوں میں رہ کر گزر کر سکوں - حضرت نے جو جواب دیا وہ علامہ کی زبان سے سنیے :

پیرِ دانائے کہ در ذاتش جمال
بستہ پیمانِ محبت با جلال

گفت اے نا محرم از رازِ حیات
غافل از انجام و آغازِ حیات

فارغ از اندیشۂ اغیار شو
قوتِ خوابیدۂ بیدار شو

سنگ چون بر خود گمانِ شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

ناتوان خود را اگر رہرو شمرد
نقدِ جانِ خویش با رہزن سپرد

تا کجا خود را شماری ماء و طین
از گلِ خود شعلۂ طور آفرین

با عزیزان سرگران بودن چرا
شکوہ سنجِ دشمنان بودن چرا

راست میگویم عدو ہم یار تست
ہستیِ او رونقِ بازار تست

ہر کہ دانائے مقامات خودی است
فضل حق داند اگر دشمن قوی است

کشتِ انسان را عدو باشد سحاب
ممکنانش را برانگیزد ز خواب

سنگ رہ آب است اگر ہمت قوی است
سیل را پست و بلندِ جادہ چیست

سنگ رہ گردد فسانِ تیغِ عزم
قطعِ منزل امتحانِ تیغِ عزم

مثلِ حیوان خوردن آسودن چہ سود
گر بخود محکم نۂ بودن چہ سود

خویش را چون از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہان برہم کنی

گر فنا خواہی ز خود آزاد شو
گر بقا خواہی بخود آباد شو

چیست مردن از خودی غافل شدن
تو چہ پنداری فراقِ جان و تن!

در خودی کن صورتِ یوسفؑ مقام
از اسیری تا شہنشاہی خرام

از خودی اندیش و مردِ کار شو
مردِ حق شو حاملِ اسرار شو

شرحِ راز از داستان‌ہا می کنم
غنچہ از زور نفس وا می کنم

"خوشتر آن باشد کہ سرِ دلبران
گفتہ آید در حدیثِ دیگران"

اس داستان میں حضرت ہجویری نے خوف زدہ مروی کو جو نصیحت کی ہے وہ اقبال کے فلسفۂ خودی اور جد و جہد کی تائید ہے - یا یوں

کہیے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی ان ہی خیالات اور افکار کی تائید ہے جن کا حوالہ انھوں نے حضرت ہجویری کی ذات سے دیا ہے۔ حضرت ہجویری کا سلسلہ صوفیائے کرام ہند کا سلسلہ ہے کہ حضرات چشت کے شیخ حضرت خواجہ معین الدین سجزی اجمیری (وفات ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء) نے آپ کے مزار پر حاضری دی اور چلہ کشی کی۔ سلسلۂ چشتیہ کی داغ بیل[۶] تو شیخ ابو اسحاق شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ڈالی تھی لیکن برصغیر میں اس سلسلے کا فروغ حضرت خواجہ معین الدین سے ہوا۔ حضرت ہجویری کا ایک بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے برصغیر میں اسلام کے نور کو پھیلایا* اور تبلیغ دین میں

۶۔ تاریخ مشائخ چشت، ڈاکٹر خلیق احمد نظامی، ص ۱۳۱۔

*حضرت ہجویری کے سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ آپ نے لاہور میں تبلیغ دین کی خدمت اس طرح انجام دی کہ ہزاروں بندگان خدا نے آپ کے ذریعے سے ہدایت پائی۔ ان میں سلطان مودود بن مسعود غزنوی کی طرف سے لاہور میں مقرر کردہ نائب رائے راجو بھی تھا جس نے آپ کے سامنے اسلام قبول کیا اور آپ نے اس کو "شیخ ہندی" کہا۔ لاہور میں آپ کے مزار کے خدام اور مجاور اسی شیخ ہندی کی اولاد میں ہیں۔ حضرت ہجویری کی حیات کی تفصیل کے لیے منجملہ اور حوالوں کے دیکھیے: حیات و تعلیمات حضرت داتا گنج بخش (انگریزی) شیخ عبدالرشید، مطبوعہ مرکزی ترقی اردو بورڈ، لاہور۔

مختصر حالات یہ ہیں:

اسم گرامی علی، کنیت ابوالحسن، لقب داتا گنج بخش، بن سید عثمان ہجویری اور جلابی غزنی کے نواحی علاقے تھے جہاں مدتوں آپ کا قیام رہا۔ ولادت ۴۰۰ھ مطابق ۱۰۰۹-۱۰۱۰ء۔ کشف المحجوب میں کچھ حالات لکھے ہیں جن سے ان اساتذہ کے نام بھی معلوم ہوتے ہیں جن سے آپ نے فیض پایا۔ تصوف میں ان کے پیر و مرشد حضرت شیخ ابوالفضل محمد بن حسن ختلی علیہ الرحمۃ تھے جو سلسلۂ جنیدیہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

زندگی گزاری ۔ اس کا ذکر ہم پہلے صوفیائے کرام کی ہند میں

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

سے تعلق رکھتے تھے ، ان کا ذکر ہجویری رحمۃ اللہ علیہ نے کشف المحجوب میں خود کیا ہے کہ اولاد کی زینت اور عابدوں کے شیخ تھے ۔ تفسیر کے عالم تھے ۔ ظاہری لباس اور رسوم صوفیہ کی نہ رکھتے تھے ۔ شیخ ہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) نے کسب باطن اور تزکیۂ نفس کے لیے اسلامی ممالک کے سفر کیے اور اس عہد کے اکابر علماء اور صوفیہ سے فیض پایا ۔ سلطان مسعود بن محمود غزنوی کے دور میں لاہور تشریف لائے ۔ تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے آپ دن کے وقت درس و تدریس میں مصروف رہتے اور رات میں طالبان طریقت کی تربیت فرماتے ۔ بقول دارا شکوہ آپ کی رہبری سے ہزاروں جاہل عالم بن گئے ، کافروں نے اسلام قبول کیا ، گمراہوں نے راہ ہدایت پائی ، دیوانے فرزانے بن گئے ، جن کا علم ناقص تھا کامل ہوئے ، تصوف کے مسلک کے باب میں آپ کا یہ قول ہے :

"میں نہیں جانتا کہ فارسی کون اور ابو سلمان کون ہے اور انھوں نے کیا باتیں کہی ہیں ۔ جو شخص توحید کے خلاف عقیدہ رکھتا ہو اس کا دین اسلام میں کوئی مقام نہیں ، چونکہ اصل دین ہے ۔ وہ تصوف جو اس کا نتیجہ ہے اور اس سے مشتق نہ ہو ، مستحکم نہیں ہو سکتا ۔"

ظاہر ہے تصوف سے حضرت ہجویری کی مراد وہ اسلامی تصوف ہے جس کو علامہ اقبال بھی تسلیم اور قبول کرتے ہیں ۔

کشف المحجوب کے علاوہ آپ کی اور تصانیف بھی ہیں ، کشف المحجوب میں حسب ذیل کا ذکر ہے :

(۱) دیوان شعر (۲) کتاب فنا و بقا (۳) اسرارالخلق و الملونات
(۴) الرعایۃ بحقوق اللہ تعالیٰ (۵) کتاب البیان لاہل العیان
(۶) نحو القلوب (۷) منہاج الدین (۸) ایمان (۹) فرق فرق ۔

تفصیلات کے لیے ایک اچھا ماخذ کشف المحجوب مع مقدمہ ۔ مقدمہ و ۔ ژوکوفسکی ، موسسہ مطبوعاتی امیر کبیر ہے جس سے اس کتاب میں استفادہ کیا گیا ہے ۔

دینی سرگرمیوں کے سلسلے میں کر چکے ہیں ۔ بقول علامہ اقبال حضرت ہجویری کی ذات بابرکات سے عہد فاروق (رضی اللہ عنہ) تازہ ہوا اور حرف حق آپ کی ذات سے بلند ہوا ۔ آپ پاسبان ''ام الکتاب'' تھے ، سچے مرد مومن تھے کہ جلال اور جمال دونوں آپ کی ذات میں جمع تھے ۔ خاک پنجاب ہی نے آپ کے فیض سے اکتساب نہیں کیا بلکہ ساری ملت اسلامیہ تک یہ سلسلہ پھیلا ۔ اس داستان میں آپ نے خوف زدہ نوجوان کو زندگی کی حقیقت سے آشنا کرایا ہے کہ زندگی ایک قوت خوابیدہ ہے ؛ انسان اسے بیدار کرے تو قوت و شوکت ، جاہ و جلال ، حکومت و فرمانروائی سب کچھ اس کا نتیجہ ہے اور اگر خود کو کمزور اور ناتواں سمجھے تو سیل حوادث میں خس و خاشاک کی طرح بہہ جاتا ہے ۔ زندگی کی راہ میں دشواریاں ، مزاحمت ، تصادم اور کشمکش سے اس قوت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس طرح دشمنی ، مخالفت اور مزاحمت اس قوت خوابیدہ کو بیدار کرنے کے لیے ابر رحمت الٰہی کا کام دیتی ہے ۔ زندہ وہی ہے جو راستے کے نشیب و فراز کی پروا نہ کرے اور آگے بڑھتا چلا جائے ۔ اقبال کے ساقی نامہ میں خودی سے متعلق جو اشعار ہیں اُن میں انھیں خیالات کی بازگشت ملتی ہے اور اس طرح اسرار خودی کی یہ حکایت علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کے افکار و خیالات پر حضرت ہجویری کے اثر کو پوری طرح ظاہر کرتی ہے ۔

حضرت خواجہ معین‌الدین چشتی اجمیریؒ بھی اُن صوفیائے کبار میں ہیں جن سے عقیدت کا اظہار علامہ اقبال کی تحریروں میں ملتا ہے ۔ حضرت علی الہجویری کے سلسلے میں جو نظم اسرار و رموز میں ہے ، اور جس کا ذکر ہوا ، اس کے پہلے شعر میں ہی حضرت خواجہ معین‌الدین چشتی (رحمۃ اللہ علیہ) کا حوالہ ملتا ہے :

سید ہجویر مخدوم امم   مرقد او پیر سنجر را حرم

ایک روایت کے مطابق حضرت خواجہ معین‌الدین چشتی اجمیری جب لاہور تشریف لائے تو آپ نے حضرت داتا گنج بخش کے مزار پر حاضری دی اور چلہ کشی کی ۔ علامہ نے اپنے مکاتیب میں بھی خواجہ صاحب کے مزار پر حاضری کی نیت کا اظہار کیا ہے ۔ اعجازالحق قدوسی[۷] نے سید عبدالواحد معینی اجمیری کے حوالہ سے علامہ کے اجمیر جانے اور خواجہ صاحب کے مزار پر حاضری دینے کا ذکر کیا ۔ بانگ درا میں ایک نظم میں دیار پیر سنجر میں روحانی سفر کا حوالہ ملتا ہے وہ نظم یہ ہے :

تضمین بر شعر ابیسی ساملو

ہمیشہ صورت باد سحر آوارہ رہتا ہوں
محبت میں ہے منزل سے بھی خوشتر جادہ پیمائی

دل بیتاب جا پہنچا دیار پیر سنجر میں
میسر ہے جہاں درمان درد نا شکیبائی

ابھی نا آشنائے لب تھا حرف آرزو میرا
زباں ہونے کو تھی منت پذیر تاب گویائی

یہ مرقد سے صدا آئی "حرم کے رہنے والوں کو
شکایت تجھ سے ہے اے تارک آئین آبائی

ترا اے قیس ! کیونکر ہوگیا سوز دروں ٹھنڈا؟
کہ لیلیٰ میں تو ہیں اب تک وہی انداز لیلائی

نہ تخم لا الہ تیری زمین شور سے پھوٹا
زمانے بھر میں رسوا ہے تری فطرت کی نازائی

---

۷ ۔ اقبال کے محبوب صوفیہ ، محولہ بالا ص ۱۲۰ ۔

مجھے معلوم ہے غافل کہ تیری زندگی کیا ہے
کنشتی ساز ، معمور نواہائے کلیسائی

ہوئی ہے تربیت آغوشِ بیت اللہ میں تیری
دل شوریدہ ہے لیکن صنم خانے کا سودائی

"وفا آموختی از ما بکار دیگران کردی
ربودی گوہرے از ما نثارِ دیگران کردی"

اس نظم سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ ان بزرگوں کی تعلیمات سے کسب فیض کی حد تک تو یقیناً ان کو زندۂ جاوید جانتے تھے اور ان کے فیض جاریہ کے قائل تھے - حضرت ہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) کی طرح خواجہ صاحب کی زندگی کا بڑا کارنامہ تبلیغِ اسلام ہے - ایک ایسے دور میں جب ہر طرف کفر و الحاد کا زور تھا اور تبلیغ کے لیے حالات نامساعد تھے ، خواجہ صاحب نے اس فریضہ کو ادا کیا - تخم 'لا الٰہ' کے زمین شور سے نہ پھوٹنے کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ عہد حاضر کا مسلمان زبان سے لا الٰہ الا اللہ کہتا ہے لیکن حقیقت میں اس نے طرح طرح کے بت بنا رکھے ہیں جن کو وہ الٰہ بنائے رکھتا ہے - اور وہ گردن جو اس اقرار باللسان اور ایمان بالنیب کے بعد کسی اور کے سامنے نہیں جھکتی وہ ہر ادنٰی و اعلٰی کے سامنے جھک جاتی ہے اور وہ جو ایک عظیم روایت کے سلسلے کی ایک کڑی ہے اس روایت سے قطع تعلق کر کے نئے رشتے اور پیوند تلاش کرتا ہے - ڈاکٹر خلیق نظامی خواجہ صاحب کے فیض کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں[۸] :

"حضرت خواجہ معین الدین چشتی نے چھوت چھات کے اس بھیانک ماحول میں اسلام کا نظریہ توحید عملی حیثیت سے پیش کیا اور بتایا کہ یہ صرف ایک تخیلی چیز نہیں ہے بلکہ

۸ - تاریخ مشائخ چشت ، طبع اسلام آباد ، محولہ بالا ، ص ۱۴۵ -

زندگی کا ایک ایسا اصول ہے جس کو تسلیم کر لینے کے بعد ذات پات کی سب تفریق بے معنی ہو جاتی ہے - یہ ایک زبردست دینی اور سماجی انقلاب کا اعلان تھا - ہندوستان کے بسنے والے ہزاروں وہ مظلوم انسان جن کی زبوں حالی پکار رہی تھی :

ع جینے سے مراد ہے نہ مرنا شاید

اس اعلان کو سن کر دوبارہ زندگی کا کیف محسوس کرنے لگے - - -"*

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے علامہ اقبال کو حضرت خواجہ نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) سے بھی بڑی عقیدت تھی چنانچہ انگلستان روانہ ہونے سے پہلے دہلی گئے تو خواجہ صاحب کے مزار پر بھی حاضری ہوئی اور عقیدت کا اظہار اس نظم کی صورت میں ہوا :

---

* - مختصر حالات یہ ہیں: خواجہ معین الدین چشتی سجزی سجستان (سیستان) میں پیدا ہوئے بعض مورخین نے لکھا ہے کہ سجزی کو سنجری پڑھنا اور لکھنا کتابت کی غلطی سے ہوا کہ عرب جغرافیہ نویس سجستان یا سیستان کو سجز بھی لکھتے ہیں اسی نسبت سے سجزی کہلائے - ولادت ۵۳۴ھ (۱۱۳۹ء) میں ہوئی - پہلے تعلیم کی تکمیل کی ، اٹھارہ سال کی عمر میں ایک مجذوب ابراہیم قندوزی کی نظر کیمیا اثر نے کایا پلٹ دی - تحصیل علوم ظاہری و باطنی کے بعد حضرت عثمان ہارونی (رحمۃاللہ علیہ) کے ہاتھ پر بیعت کی اور بیس سال تک پیر و مرشد کی خدمت میں رہے - سیر و سفر میں اس عہد کے اکابر علماء اور صوفیہ سے ملاقات ہوئی - حج اور زیارت حرمین شریفین کا شرف حاصل ہوا - جب برصغیر پاک و ہند کی خدمت آپ کے سپرد ہوئی تو پہلے لاہور تشریف لائے اور حضرت علی الہجویری کے مزار پر حاضر ہوئے اور چلہ کشی کی - پھر ملتان تشریف لے گئے اور کچھ عرصہ قیام کے بعد اجمیر تشریف لے گئے - اجمیر آنے کی تاریخ میں اختلاف ہے مگر زیادہ قرین قیاس ۵۸۷ھ مطابق ۹۲ - ۱۱۹۱ء ہے -

التجائے مسافر

(بہ درگاہِ حضرت محبوب الٰہیؒ دہلی)

فرشتے پڑھتے ہیں جس کو وہ نام ہے تیرا
بڑی جناب تری فیض عام ہے تیرا

ستارے عشق کے تیری کشش سے ہیں قائم
نظامِ مہر کی صورت نظام ہے تیرا

تری لحد کی زیارت ہے زندگی دل کی
مسیح و خضر سے اونچا مقام ہے تیرا

نہاں ہے تیری محبت میں رنگ محبوبی
بڑی ہے شان ، بڑا احترام ہے تیرا

اگر سیاہ دلم ، داغِ لالہ زار تو ام
و گر کشادہ جبینم ، گلِ بہارِ تو ام

چمن کو چھوڑ کے نکلا ہوں مثلِ نکہت گل
ہوا ہے صبر کا منظور امتحاں مجکو

چلی ہے لے کے وطن کے نگار خانے سے
شرابِ علم کی لذت کشاں کشاں مجکو

نظر ہے ابر کرم پر ، درختِ صحرا ہوں
کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجکو

فلک نشیں صفتِ مہر ہوں زمانے میں
تری دعا سے عطا ہو وہ نردباں مجکو

اس کے بعد کے اشعار میں اپنے اعزا و اقربا کے لیے دعا کے طالب ہوئے ہیں اور خاتمہ اس شعر پر ہوا ہے :

شگفتہ ہو کے کلی دل کی پھول ہو جائے
یہ التجائے مسافر قبول ہو جائے[۹]

ہم نے اقبال کے مکاتیب کے حوالے سے ان کے بعض بیانات نقل کیے ہیں جن سے اس جذبہ کی مزید تائید ہوتی ہے - اور وہ ہر موقع پر درگاہ نظام‌الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) پر حاضری کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں اور دعا کے طالب ہوتے ہیں - اس سے پھر ہمارے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) بزرگان دین اور صوفیائے کرام کے فیض روحانی کے قائل بھی تھے اور ان کے وسیلہ سے طالب دعا بھی ہوتے تھے اور یہ دعا دین اور دنیا دونوں کے معاملات میں طلب خیر کی دعا ہے -

نظام‌الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) برصغیر میں سلسلۂ چشتیہ کے اکابر صوفیہ میں ہیں - بقول ڈاکٹر خلیق نظامی[۱۰] ہندوستان میں سلسلۂ چشتیہ کی داغ بیل حضرت خواجہ معین‌الدین چشتی اجمیری (رحمۃ اللہ علیہ) کے ہاتھوں پڑی ، حضرت بابا فرید شکر گنج

---

۹ - علامہ اقبال کی ایک نظم اور ہے جس کا عنوان برگ گل بر مزار مقدس حضرت خواجہ نظام‌الدین اولیا دہلوی ہے - یہ ۱۹۱۳ء میں علامہ کے بھائی شیخ عطا محمد پر ایک مقدمہ قائم ہوا تھا تو لکھی گئی تھی اور خواجہ حسن نظامی کی وساطت سے مزار پر پیش ہوئی - اس کا یہ شعر دروازہ پر آویزاں کیا گیا

ہند کا داتا ہے تو تیرا بڑا دربار ہے
کچھ ملے مجھ کو بھی اس دربار سے

سرود رفتہ ۵۵ - ۵۲

۱۰ - تاریخ مشائخ چشت محولہ بالا ص ۱۷۱ -

(رحمۃ اللہ علیہ) نے اسے منظم کیا اور حضرت شیخ نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) نے اسے معراج کمال تک پہنچا دیا ۔ ڈاکٹر نظامی سیرالاولیا کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ بابا فریدالدین گنج شکر (رحمۃ اللہ علیہ) نے ان کے لیے دعا کی تھی کہ تو ایسا درخت ہو جس کے سایہ میں ایک خلق کثیر آسائش و راحت سے رہے ۔ تقریباً ۵۰ سال تک انسانی دلوں نے اس طرح ان کی خانقاہ میں راحت و سکون حاصل کیا جیسے کوئی تھکا ہارا مسافر تمازت آفتاب سے خستہ جان ٹھنڈے اور سایہ‌دار درخت کے نیچے بیٹھ کر فرحت و اطمینان کا سانس لیتا ہے ۔ مشہور مؤرخ برنی لکھتا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے شیخ نظام الدین (رحمۃ اللہ علیہ) کو پچھلی صدیوں میں شیخ جنید (رحمۃ اللہ علیہ) اور شیخ بایزید (رحمۃ اللہ علیہ) کے مثل پیدا کیا تھا ۔

حضرت شیخ نظام الدین اولیا (رحمۃ اللہ علیہ) کا بڑا کارنامہ بھی یہی ہے ۔ انہوں نے تبلیغ اسلام اور اصلاح ایمان کی خدمت انجام دی اور اس کا اعتراف آج تک کیا جاتا ہے ۔ علامہ اقبال کا تعلیمی سفر پر روانگی سے پہلے آپ کے مزار کی حاضری کا ایک پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال اعلیٰ تعلیم کے لیے آمادۂ سفر تھے اور خواجہ صاحب کی تعلیمات میں بھی علم پر بڑا زور تھا ۔ آپ فرماتے تھے کہ پیر ایسا ہونا چاہیے جو احکام شریعت و طریقت و حقیقت کا عالم ہو اور جب وہ ایسا ہوگا تو خود کوئی ایسی بات نہ کہے گا ، نہ کرے گا جو 'نامشروع' ہو۔ آپ کا ایک اور ارشاد ہے کہ ترک دنیا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آدمی اپنے آپ کو برہنہ کر لے اور لنگوٹہ باندھ کر بیٹھ رہے ۔ ترک دنیا کا مطلب یہ ہے کہ انسان لباس بھی پہنے ، کھانا بھی کھائے اور حلال کی جو چیز بھی اسے میسر ہو اسے روا اور جائز رکھے لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ کرے

اور اپنے دل کو اس کے پیچھے نہ لگائے ۔*

حضرت شیخ بوعلی قلندر پانی پتی بھی ان اکابر صوفیہ میں ہیں جن سے اقبال نے عقیدت کا اظہار کیا ہے ۔ سلطان علاءالدین خلجی کا زمانہ تھا؛ اس کے ایک منہ چڑھے ملازم نے شیخ کے ایک درویش کو مارا پیٹا ، اس نے آپ سے فریاد کی تو آپ نے سلطان کو سخت تنبیہ اور سرزنش کا خط لکھا ، خط کی عبارت میں یہ فقرہ بھی تھا ۔

"علاءالدین شحنہ را اعلام آنکہ خواجہ سرائے یکے از درویشان را رنجانید ، و عرش الرحمان را بلرزہ آورد ، اگر او را بہ سزا رسانیدی بہتر ، و الا بجائے تو شحنۂ دیگر بہ دہلی نشانیدہ خواہد شد"۔

ہم فقر کی بحث میں مثنوی اسرار خودی و رموز بیخودی کے حوالہ سے اس کی تفصیل بیان کر چکے ہیں ۔ شاہ بوعلی قلندر ایک درویش بے نوا تھے اور ایک ایسے زمانے میں جسے ہم شخصی حکومت کا دور کہتے ہیں ، فرمان روائے وقت کے قول و فعل کے

---

*مختصر حالات یہ ہیں : نام محمد تھا ، والد کا نام سید احمد ، بعض حضرات نے سید علی لکھا ہے جو درست نہیں ۔ مزار آپ کے والد کا بدایوں میں سید احمد (رحمة الله عليه) کے مزار سے معروف ہے اور ایک بڑا تالاب قریب ہے جس کی نسبت سے ساگر تال والی زیارت کہتے ہیں ۔ دادا حضرت سید عرب تھے ان کا مزار بھی قریب ہی ہے ۔ ولادت ۶ صفر ۶۳۰ھ مطابق ۱۲۳۳ء کو بدایوں میں ہوئی جسے مدینة الاولیا کہتے ہیں اور صرف احمد نام کے سات اکابر بزرگ آسودۂ خاک ہیں جن کو ہفت احمد کہتے ہیں ۔ ابتدائی تعلیم بدایوں میں اور تکمیل اس کی دہلی میں ہوئی ۔ حضرت خواجہ فریدالدین سے بیعت کی اور تعلیم ظاہری و معنوی کی تکمیل کی ۔ دہلی میں قیام کے دوران آپ کی خانقاہ مرجع خلائق تھی ۔ وفات ۱۷ ربیع الاول ۷۲۵ھ مطابق ۲۵ - ۱۳۲۴ء میں ہوئی ۔ حضرت امیرخسرو آپ کے مریدوں اور عاشقوں میں تھے

احتساب کی مجال کسے ہو سکتی تھی ، سوائے ایک ایسے انسان کامل کے جس کی قوت خودی محبت سے مستحکم ہو چکی ہو اور اس وقت اس کا پنجہ پنجہ حق بن جاتا ہے - اس کی انگلی سے شق القمر کا معجزہ ظہور میں آ سکتا ہے - خودی میں یہ قوت اور استحکام عشق سے پیدا ہوتا ہے - ایک اور موقعہ پر شیخ بوعلی قلندر نے حضرت امیر خسرو کے ذریعے علاءالدین خلجی کو ایک اور رقعہ بھیجا تھا اور اس میں لکھا تھا :

''علاءالدین فوطہ دار دہلی مفرورداند کہ بابندگان خدا نیکو کند''

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ جب یہ خط علاءالدین خلجی کو ملا تو اس کے سرداروں اور مصاحبوں نے کہا کہ یہ بڑی گستاخی ہے کہ سلطان وقت کو اس طرح مخاطب کیا جائے - سلطان نے جواب دیا کہ غنیمت ہے اس مرتبہ آپ نے مجھے فوطہ دار لکھا ہے ، اس سے پہلے تو صرف شحنہ دہلی ہی لکھا تھا - سلطان اس روحانی قوت اور عظمت سے آگاہ تھا جو اس مرد خدا کو حاصل تھی ، اس لیے اس حکم پر سرتسلیم خم کیا - ان دونوں واقعات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تربیت روحانی اور تسکین ایمان کا سامان بہم پہنچانے والے یہ بزرگ بظاہر بے نوا تھے اور دنیاداری کے جنجال اور سیاست سے ان کا واسطہ اور علاقہ نہ تھا لیکن خلق خدا کی بھلائی اور بہبود ان کی زندگی کا مقصد تھی اور وہ جابر سلاطین کے جلال و جبروت کی پروا کیے بغیر ان کو ٹوکتے رہتے اور اس طرح ایک ایسا فریضہ انجام دیتے رہے جو کسی دوسرے کے بس کی بات نہ تھی - برصغیر کے صوفیہ میں بکثرت ایسے بزرگوں کے نام ملتے ہیں جو درباروں میں آتے جاتے اور سلاطین ، امرا اور وزراء سے ملتے تھے لیکن ان کا مقصد کوئی ذاتی نفع حاصل کرنا نہ تھا اور نہ ایسا وہ جاہ و منصب کی طلب میں کرتے تھے - یہ بھی خدمت خلق

کا ایک ذریعہ تھا ۔*

سطور بالا میں بطور مثال چند اکابر صوفیہ کا ذکر کیا گیا ، جن سے علامہ اقبال کسی نہ کسی حد تک متأثر ہیں اور اپنے افکار و خیالات میں اُن کے اقوال و احوال کو قبول کرتے ہیں اور یہ صوفیہ کے اس طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں جن کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ وحدت وجودی کے قائل ہیں اور یہ فلسفہ بقول علامہ اقبال نفی خودی کی ایک ایسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جس سے خودی کی تکمیل کی بجائے اس کی نفی ہوتی ہے اور جو مسلمانوں کے فکری زوال کا ایک سبب ہے ۔ اس فکر کے ایک علمبردار حسین بن منصور حلاج ہیں جن کا ذکر شاعری اور صوفیانہ ادب میں اُن کے نعرۂ انا الحق کی وجہ سے بکثرت آتا ہے ۔ صوفیا میں حسین بن منصور حلاج کے باب میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے ۔

* ۔ مختصر حالات یہ ہیں : شرف الدین (رحمۃ اللہ علیہ) نام ، بوعلی قلندر لقب تھا ۔ آپ کے والد عراق سے ہندوستان تشریف لائے ۔ بوعلی قلندر (رحمۃ اللہ علیہ) کی ولادت ۶۰۵ھ ۹-۱۲۰۸ء میں پانی پت میں ہوئی شیخ نے اپنی تصانیف میں لکھا ہے کہ شمس تبریز اور مولانا روم کی صحبت سے فیض پایا ۔ تزکیۂ باطن کی طرف متوجہ ہونے سے پہلے علوم ظاہری کی تکمیل کی اور بیس سال تک دہلی میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ۔ جب اس وادی میں آئے تو سکر کی حالت طاری ہوئی ۔ ۱۳ رمضان ۷۲۴ھ ۱۳۲۴ء کو وفات ہوئی ۔ اس علاقے میں جو راجپوت مسلمان ہیں ان کے آبا و اجداد آپ ہی کی کوششوں سے مسلمان ہوئے تھے اور اس طرح تبلیغ دین کا فریضہ بھی آپ نے انجام دیا ۔ مکتوبات جو آپ کے مرید اختیارالدین کے نام ہیں تصوف و معرفت کا خزینہ ہیں بالخصوص عشق کے مراحل و مدارج اور کیفیات کی عارفانہ تفصیل اور تشریح پر مبنی ہیں ۔ علامہ اقبال نے مثنوی میں عشق و محبت سے خودی کے استحکام کے سلسلے میں ہی آپ کا یہ واقعہ نقل کیا ہے ۔

بعض صوفیا جو وحدت و جودی کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ منصور فنا فی الحق ہو کر بقا بالحق کی منزل تک پہنچ گئے تھے اس لیے اُن کو سوائے ذات باری کے اور کسی شے کا ادراک یا احساس نہ تھا حتیٰ کہ وہ اپنی ذات کو بھی ذات باری میں دیکھتے اور محسوس کرتے تھے ورنہ ظاہر ہے عبد عبد ہے اور معبود معبود، کوئی عبد عبودیت کی کتنی ہی منازل طے کیوں نہ کرے عبد ہی رہے گا اور معبود باوجود محبت رحم اور رحمت کے جو وہ بندہ کے حق میں فرماتا ہے معبود ہی رہے گا - یہ حضرات جن میں اکابر صوفیہ شامل ہیں، ان کے اعلیٰ مراتب کے قائل ہیں اور اُن کے نزدیک منصور کا کلمہء انا الحق وفور شوق کا ایک عالم تھا جو احساس کی ایک ایسی منزل سے تعلق رکھتا ہے جو عقل و ادراک کی گرفت سے باہر ہے اور اس پر وہ حکم نہیں لگایا جا سکتا جو کسی ایسے شخص پر لگا سکتے ہیں جو عقل و شعور کی منزل سے آگے نہیں بڑھا ہو - لیکن بعض دوسرے صوفی منصور کو 'مہجور' قرار دیتے ہیں اور اُن کے مرتبہ سے انکار کرتے ہیں -

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں ایک زمانہ میں علامہ اقبال بھی منصور حلاج کے افکار اور خیالات سے بیزاری کا اظہار کرتے تھے - چنانچہ اکبر الہٰ آبادی کے نام خط میں جسے ہم نقل کرچکے ہیں وہ اس کی تشریح کرتے ہیں لیکن بعد میں حلاج کے افکار کے متعلق اُن کے نقطہء نظر میں تبدیلی ہوئی - پہلے ہم کلام اقبال سے حلاج کے متعلق بعض حوالے نقل کرتے ہیں :

بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوئے و صدیقِ خودی شو

(زبور عجم ص ۲۳۸)

* * *

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مردِ قلندر نے کیا راز خودی فاش
(ضرب کلیم ص ۱۱۸)

* * *

رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات
ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات
خود گیری و خودداری و گلبانگِ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
(ارمغان حجاز ص ۲۶۱)

* * *

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمیدانم کہ این تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے
(ارمغان حجاز ص ۱۷۳)

* * *

انا الحق جز مقام کبریا نیست
سزائے او چلیپا ہست یا نیست ؟
اگر فردے بگوید سرزنش بہ
اگر قومے بگوید ناروا نیست

* * *

بہ آن ملت انا الحق سازگار است
کہ از خونش نم ہر شاخسار است
نہان اندر جلالِ او جمالے
کہ او را نہ سپہر آئینہ‌دار است

(ارمغان حجاز ص ۹۷)

* * *

رقابت علم و عرفان میں غلط بینی ہے منبر کی
کہ وہ حلاج کی سولی کو سمجھا ہے رقیب اپنا

(بال جبریل ص ۲۳)

ان اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ اقبال منصور حلاج کے کلمہ' انا الحق کی پہلی تعبیر سے مطمئن نہیں تھے اور جیسا کہ انہوں نے تفصیل سے خطبات میں بحث کی ہے منصور کے قول انا الحق کا مفہوم یا دعویٰ یہ نہ تھا کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہوگئے تھے بلکہ اس کے معنی یہ تھے کہ ''میں تخلیقِ حق'' (Creative Truth) ہوں - ہم عصر صوفیہ نے اُن کے اس قول کو وحدت وجودی کا رنگ دے کر اپنے مطلب کے معنی پہنا دیے - ہم تفصیل سے علامہ اقبال کے تصوف کے بارے میں فکری مباحث کے سلسلے میں بحث کریں گے ، اس لیے یہاں اس بحث کو ختم کرتے ہیں - منصور کے بارے میں حضرت ہجویری کا قول یہ ہے :

۱ - احمد بن فاتک نے بیان کیا کہ حسین منصور سے پوچھا کہ صوفی کون ہے - جواب دیا ''وجدانی الذات -''[۱۱]

---

۱۱ - کشف المحجوب محولہ بالا ، ص ۴۷ -
میر نے کیا خوب کہا ہے :
پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

۲ - و منهم مستغرق معنی و مستهلک دعوی ابوالمغیث الحسین بن منصور الحلاج (رضی الله تعالیٰ عنه) از مستان و مشتاقان این طریقت بود و حالے قوی و ہمتے عالی داشت ، و مشایخ این قصه اندر شان وے مختلف اند ، بنزدیک گروہے مردود است و بنزدیک گروہے مقبول . چون عمرو بن عثمان و ابو یعقوب نہرجوری و ابو یعقوب اقطع و علی بن سہل اصباہانی و جز ایشان گروہے رد کردندش و باز ابن عطا و محمد بن خفیف و ابوالقاسم نصرآبادی و جمله متأخرین قبول کردندش و باز گروہے اندر امر وے توقف کرده اند چون جنید و شبلی و جریری و حصری و جز ایشان وگروہے دیگر بسحر و اسباب آن ویرا منسوب کرده اند اما اندر ایام ما شیخ ابو سعید و شیخ ابوالقاسم کرکانی و شیخ ابوالعباس شقانی اندر حدیث وے سرے دانسته اند و بنزدیک ایشان بزرگ بود ، اما استاد ابوالقاسم قشیریؒ گوید که اگر وے یکے از ارباب معانی و حقیقت بود بهجران ایشان مهجور نه گردد ، و اگر مردود حق و مقبول خلق بود مقبول نه گردد بحکم تسلیم ویرا بدو بازگزاریم - - - - اما ازین جمله مشائخ (رضی الله تعالیٰ عنه) بجز اندکے منکر نیند مر کمال فضل و صفا و حال و کثرت اجتهاد و ریاضت ویرا - - - شبلی گفت انا و حلاج شئی واحد فخلصنی جنونے و اہلکه عقله و اگر وے بدین مطعون بودے شبلی نگفتی که من و

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اور اسی غزل کا مقطع ہے :

تھا وہ تو رشکِ حورِ بہشتی ہمیں میں میرؔ
سمجھے نہ ہم تو فہم کا اپنے قصور تھا

یہی معرفت ذات یا معرفت نفس ہے کہ صوفیا کی اصطلاح میں جس

حلاج یک چیزیم ۔"*

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں صوفیہ کا ایک طبقہ وحدت وجود کا قائل تھا اور یہی وہ عقیدہ تھا جس کی صوفیانہ توجیہ و تشریح کے نتائج اور اثرات کی بناء پر علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) اسے روح اسلام کے منافی سمجھتے تھے ۔ صوفیہ کا دوسرا گروہ وحدت وجود کی بجائے وحدت شہود کا قائل تھا ۔ اس گروہ کی ترجمانی منجملہ دیگر بزرگوں کے حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ کرتے ہیں ۔ علامہ اقبال نے ان سے بڑی عقیدت کا اظہار کیا ہے ۔ بال جبریل کے اس شعر میں حضرت شیخ کی طرف ہی اشارہ ہے :

---

*مختصر حالات یہ ہیں : نام حسین حلاج بن منصور البیضاوی ، کنیت ابوالمغیث ، ولادت بیضا (فارس) ۲۴۴ھ ۵۹-۸۵۸ء ۔ اکابر اساتذہ و شیوخ و صوفیہ سے فیض پایا جن میں شیخ سہل بن عبداللہ ، عمرو بن عثمان منصور ، جنید بغدادی شامل ہیں ۔ حرمین شریفین کی زیارت بھی کی ۔ سیر و سفر اور سیاحت بھی کی ۔ بعض لوگ ان کو حلاج الاسرار بھی کہتے ہیں اور سحر و جادوگری بھی آن سے منسوب کرتے ہیں لیکن بعض تذکرہ نگاروں کا قول ہے کہ وہ حلاج کوئی دوسرے شخص تھے جو جادو و سحر میں شہرت رکھتے تھے ۔ جب آن پر دوسرا عالم طاری ہوا تو طرح طرح کی باتیں کرنے لگے جو عوام کے فہم سے بالاتر تھیں ۔ ان میں ان کا نعرۂ انا الحق بھی تھا جس پر علمائے شریعت نے ان کے قتل کا فتوی دیا ۔ جب جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ) سے اس فتوے کی تائیدکرائی تو انہوں نے فرمایا کہ ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں اور یہ ظاہر حال میں قابل کشتنی ہے اور فتوی ظاہر پر دیا جاتا ہے ۔ باطن کا حال خدا جانتا ہے ۔ کئی مہینے قید رہے بالآخر خلیفہ کے حکم سے قتل کر دیے گئے ۔ کہتے ہیں پہلے روز ان کو قتل کیا گیا ، دوسرے دن ان کی لاش کو جلایا گیا اور تیسرے روز ان کی خاک کو ہوا میں اڑا دیا گیا اور بقول بعض دجلہ میں بہا دیا گیا ۔ یہ واقعہ ۲۴ ذیقعدہ ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء کا ہے ۔

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

اسی مجموعے میں ایک اور نظم ہے ''پنجاب کے پیر زادوں سے''۱۲ -

حاضر ہوا میں شیخ مجددؒ کی لحد پر
وہ خاک کہ ہے زیر فلک مطلعِ انوار

اس خاک کے ذروں سے ہیں شرمندہ ستارے
اس خاک میں پوشیدہ ہے وہ صاحب اسرار

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار

وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بروقت کیا جس کو خبردار

کی عرض یہ میں نے کہ عطا فقر ہو مجھ کو
آنکھیں مری بینا ہیں و لیکن نہیں بیدار

آئی یہ صدا سلسلۂ فقر ہوا بند
ہیں اہلِ نظر کشورِ پنجاب سے بیزار

عارف کا ٹھکانا نہیں وہ خطہ کہ جس میں
پیدا کلہِ فقر سے ہو طرۂ دستار

باقی کلہِ فقر سے تھا ولولۂ حق
طروں نے چڑھایا نشۂ خدمتِ سرکار

ابتدائی زمانہ میں علامہ اقبال نے (۱۹۱۶ء) ایک مضمون میں

---

۱۲ - بال جبریل ص ۱۵۸-۱۵۹ -

لکھا ہے :

''حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ اپنے مکتوبات میں کئی جگہ ارشاد فرماتے ہیں کہ تصوف شعار حقہ اسلامیہ میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے - اگر تصوف کی یہ تعریف کی جائے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض کی جرأت نہیں ہو سکتی - راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائر اسلام میں مخلصانہ استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام جانتا ہے -''

ایک روایت یہ بھی ہے کہ علامہ نے حضرت شیخ مجدد الف ثانی سے اپنی عقیدت کی بناء پر یہ منت مانی تھی کہ آپ کے صاحبزادے جاوید اقبال جب بڑے ہو جائیں گے تو ان کو لے کر آپ کے مزار پر حاضری دیں گے چنانچہ ۲۹ جون ۱۹۳۳ء کو علامہ جاوید اقبال کو لے کر سرہند گئے اور حضرت شیخؒ کے مزار پر حاضری دی - واپسی پر اپنے تأثرات کا اظہار ان الفاظ میں فرمایا :

''مزار نے میرے دل پر بہت اثر کیا - بڑا پاکیزہ مقام ہے - پانی اس کا سرد و شیریں ہے - سرہند کے کھنڈر دیکھ کر مجھے مصر کا قدیم شہر فسطاط یاد آگیا جس کی بناء حضرت عمرو بن العاص رحمة اللہ علیہ نے رکھی تھی - اگر کھدائی ہو تو معلوم نہیں اس زمانے کی تہذیب و تمدن کے متعلق کیا کیا انکشافات ہوں - یہ شہر فرخ سیر کے زمانے تک بحال تھا اور موجودہ لاہور سے وسعت و آبادی میں دگنا -''

بات دراصل یہ تھی کہ حضرت مجدد الف ثانی ایک طرف اس نظریۂ وحدت وجود کی تردید کرتے تھے جو عام طور پر صوفیہ کی تعلیمات کی اساس تھا اور اس کے برعکس وہ وحدت شہود کے قائل

تھے - علامہ اقبال کا خود بھی یہی رجحان تھا - اس کے ساتھ ہی حضرت مجدد الف ثانی برصغیر پاک و ہند میں بقول ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی[13] راسخ الاعتقادی کے احیاء کی علامت تھے - ڈاکٹر قریشی کے تجزیہ کے مطابق اکبر کے دور آخر میں ہی اس راسخ الاعتقادی کے احیاء کا اظہار ہونے لگا تھا - چنانچہ ۱۶۰۵ء میں اکبر کے انتقال کے وقت دربار میں راسخ العقیدہ عناصر اتنے قوی ضرور تھے کہ انھوں نے خسرو کو تخت نشین بنانے کا منصوبہ کامیاب نہ ہونے دیا - جہانگیر کی تزک کے حوالہ سے ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے کہ اس نے مذہب پر غور و خوض اور اس کی تحقیق میں بھی دلچسپی کا اظہار کیا مگر اس طرح کا نہیں جس طرح کا اکبر نے کیا تھا بلکہ اس نے ہندو مذہب کے علماء سے مباحثہ کیا اور ان کی باطل پرستیوں کو ان پر واضح کرنے کی کوشش کی - اس مرحلہ پر قدرت نے حضرت مجدد الف ثانی کو اس ملک میں اسلام اور مسلمانوں کی تقویت کے لیے پیدا کیا - ڈاکٹر قریشی کا بیان ہے -[14]

''بہت سے دماغ ضرور ایسے ہوں گے جنھیں اس قسم کی ضرورت کا یقین ہوگیا ہوگا - مگر ایک ایسی ہستی کو جو اس تحریک کے لیے مشعل ہدایت بن گئی اس ضرورت کا احساس کسی عقلی عمل کے ذریعے نہیں ہوا - ہر عہد کی روح ایک مختلف زبان میں کلام کرتی ہے - چونکہ ماحول میں صوفیت کے تصورات حد سے زیادہ بھرے ہوئے تھے ، اس لیے شیخ احمد سرہندی پر ضرورت کا انکشاف صوفیانہ کیفیت ہی کے ذریعے ہوا - اس زمانے میں اونچے سے اونچے درجے کی جو درسی تعلیم حاصل کی جا سکتی تھی شیخ احمد اس سے

---

۱۳ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ص ۱۹۱ و مابعد -

۱۴ - ایضاً ص ۱۹۱-۱۹۲ -

مستفید ہوئے تھے - ان کی تصانیف سے نہ صرف دینیات بلکہ فلسفہ کا بھی نہایت عمیق فہم ظاہر ہوتا ہے - وہ صوفیہ کی تصانیف سے پوری طرح واقف تھے اور ہر دعویٰ کی جانچ پڑتال بڑی صفائی کے ساتھ کر سکتے تھے - مگر ان کا تبلیغی مقصد ان کے نظری علم پر مبنی نہیں تھا - ان کے تیقنات کا سب سے زیادہ عجیب عنصر یہ ہے کہ ان میں سے اہم ترین تیقن یعنی وحدت الوجود کا رد انہیں اپنی انتہائی خواہش کے برخلاف حاصل ہوا تھا - یہ تیقن اور اپنے تبلیغی مقصد کا احساس دونوں ان کی واردات قلب پر یکساں مبنی تھے -''

یہاں اس تفصیل کا موقع نہیں کہ ان وارات قلبی اور حضرت شیخ مجدد الف ثانی کے نظریہٗ وحدت شہود کا پورا تجزیہ کیا جائے - لیکن ڈاکٹر قریشی نے حضرت شیخ کے سلسلے میں جو باتیں کہی ہیں وہ اقبال کی شخصیت ، آن کے افکار و نظریات میں اتنی واضح طور پر جھلکتی ہیں کہ ان سے انکار ممکن نہیں مثلاً اقبال بھی واردات قلب سے حاصل ہونے والے علم کو ہی حقیقت کے ادراک کا ذریعہ سمجھتے ہیں - دینیات اور فلسفہ دونوں کا عمیق علم اور مطالعہ اقبال کی شخصیت کا ایک جزو ہے اور وہ بھی اپنے دعوؤں کی جانچ پڑتال بڑی صفائی سے کر سکتے ہیں - حضرت شیخ مجدد الف ثانی کی طرح علامہ اقبال کے پیش نظر بھی ''راسخ الاعتقادی'' کا احیاء تھا - چنانچہ آن کے مشہور خطبات آن کی اسی خواہش اور کوشش کے ترجمان ہیں - ان پر ہم تفصیل سے اگلے باب میں گفتگو کریں گے - جس طرح علامہ اقبال صوفیوں کے بعض خیالات (جن کا کچھ ذکر ہم حافظ کے سلسلے میں بھی کر چکے ہیں) سے جس طرح اختلاف کرتے تھے اور ان کے تجربات کو رد کرتے تھے یہی مسلک حضرت مجدد الف ثانی کا بھی تھا - بقول ڈاکٹر قریشی وہ فرماتے تھے کہ بعض صوفیہ نے جو کچھ کہا ہے وہ ان کی طرف سے

جذبات کا صحیح بیان ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ حقیقت بھی وہی ہے - اس سے ان کی عظمت میں کوئی فرق نہیں آتا کیونکہ جذبے کی یہ شدت بذات خود ایک ایسا تجربہ ہے جو مجد و شرف کا حامل ہے - مگر صوفیوں کے انحرافی اقوال کو مسترد کر دینا چاہیے کیونکہ وہ حالت سکر میں کہے گئے ہیں - ہمیں ڈاکٹر قریشی کے اس تجزیہ سے پورا اتفاق ہے کہ یہ بڑی انقلابی تعلیمات تھیں -*

حضرت مجدد الف ثانی نے سلسلہ نقشبندیہ کی ایک نئی شاخ قائم کی جو مجددیہ کے نام سے مشہور ہے - حضرت مجدد الف ثانی نے اپنے مریدوں اور افراد حکومت کو جو مکتوبات لکھے ہیں ان میں اپنے خیالات کو تفصیل سے بیان کیا ہے - انہوں نے وعظ و تلقین، ہدایت و تاکید کے ذریعے سے لوگوں کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ شعائر اسلامی کو جہاں ان کو نظرانداز کیا جاتا ہے بحال کریں اور بالخصوص وہ لوگ جو اہم اور ذمہ دار عہدوں پر فائز ہیں یہ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ عام لوگوں میں صحیح اور سچے اسلام اور اسلامی ضابطۂ حیات کے نفاذ پر زور دیں - مجدد الف ثانی کی تعلیمات کا برصغیر میں راسخ الاعتقادی کے احیاً اور تقویت میں بڑا حصہ ہے ، اور ان کی تعلیمات کا اثر ان کے بعد بھی کارفرما رہا جس کی جھلک علامہ اقبال کے افکار و اشعار میں بھی ملتی ہے -**

---

*اس بحث کا ایک اچھا خلاصہ ڈاکٹر اشتیاق حسین کے یہاں موجود ہے -

**مختصر حالات یہ ہیں : نام شیخ احمد سرہندی الفاروق النقشبندی ، ولادت ۹۷۱ھ - ۶۳ - ۱۵۶۲ء - والد شیخ عبدالاحد ایک عالم و فاضل بزرگ تھے ، جو خود سلسلۂ چشتیہ سے منسلک تھے ، درسی علوم کے علاوہ تصوف کی ابتدائی تعلیم بھی اپنے والد سے حاصل کی ، اور ایک صوفی کامل شاہ کمال کی تربیت سے سلسلۂ قادریہ میں شریک ہو گئے - سترہ سال کی عمر میں تعلیم کی تکمیل کے بعد تصوف کی طرف زیادہ توجہ ہوئی اور خواجہ باقی باللہ دہلوی کے زیر ہدایت سلسلہ نقشبندیہ میں شامل ہو گئے - اس کے بعد انھوں نے اپنا تبلیغی

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

ان اکابر کے علاوہ جن کا سطور بالا میں ذکر کیا گیا علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کی نظم و نثر میں بعض اور صوفیائے کرام کے حوالے بھی ملتے ہیں جن کو خاص صفات کی علامت کے طور پر استعمال کیا گیا ہے اور ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ صوفیانہ کردار اور تصوف کی تعلیم و مسلک میں وہ کون سے عناصر تھے جن کو علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) نے پسند کیا ہے یا ان کی تلقین کی ہے۔ ان میں سے بعض کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔

(۱) حارث بن اسد المحاسبی :

طبقۂ اول کے صوفیہ میں ہیں۔ تذکرہ نگاروں کا اتفاق ہے کہ فقہ و حدیث ، کلام و تصوف میں مرتبۂ اعلیٰ رکھتے تھے۔ ابوالقاسم قشیری نے عبداللہ بن حنیف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمارے شیوخ میں پانچ کی اقتدا کرو اور باقیوں کے احوال خود ان کے حوالے کرو ، اور ان پانچ میں پہلا نام حارث بن اسد المحاسبی کا ہے۔ امام غزالی بھی ان سے متأثر ہیں اور آن کی تعریف کرتے

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

اور اصلاحی کام شروع کیا۔ ۱۶۱۸ء میں جہانگیر نے ان کو قید کر دیا اور اگلے سال رہا کیا۔ تزک جہانگیری کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعد میں جہانگیر نے آپ کے متعلق اپنی رائے بدل دی تھی اور آپ کو بعض تحائف بھی پیش کیے تھے جو آپ نے قبول فرمائے۔ ۱۰۳۴ھ مطابق ۲۹ نومبر ۱۶۲۴ء کو انتقال ہوا۔ تصانیف میں : (۱) شرح رباعیات (۲) رسالہ مبدء و معاد (۳) معارف لدنیہ (۴) رسالہ تعلیقات تہلیلیہ ، تعلیقات عوارف ، اور (۵) مکتوبات جو تین جلدوں میں دفتر اول ، دوم و سوم ہیں۔ دفتر اول در المعرفت ہے ، دفتر دوم نور الحقائق اور دفتر سوم معرفت الحقائق - تینوں دفتر آپ کی حیات میں مرتب ہو چکے تھے۔ ایک اچھا اڈیشن مکتوبات امام ربانی کے نام سے لکھنؤ سے ۱۹۱۳ء میں شائع ہوا تھا۔

ہیں ۔ آن کے مسلک میں قرآن حکیم ، احادیث نبوی ، اقوال صحابہ کی پابندی نظر آتی ہے اور جن کو صوفیہ کی شطحیات کہتے ہیں ان سے پرہیز کرتے ہیں ۔ ان کی وفات ۲۴۳ھ ۸۵۸ - ۸۵۷ء میں ہوئی ۔ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) نے اپنے ایک خط میں ڈاکٹر ظفرالحسن کے نام ان کا ذکر کیا ہے ۔ ڈاکٹر ظفرالحسن خود بڑے پایہ کے عالم ، فلسفہ کے استاد اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں شعبۂ فلسفہ کے پروفیسر اور صدر تھے ۔ ان سطور کے مصنف کو بھی ڈاکٹر ظفرالحسن مرحوم کی شاگردی کا شرف حاصل رہا ہے ۔ انھیں کی نگرانی میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے حضرت مجدد الف ثانی کے فلسفہ و فکر پر تحقیقی مقالہ لکھا تھا ۔ اس سے ڈاکٹر ظفرالحسن مرحوم کے میلان و مذاق اور علامہ سے ان کے تعلق کی نوعیت کا بھی اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ اس خط میں (مورخہ ۱۳ دسمبر ۱۹۳۵ء مشمولہ اقبال نامہ جلد اول ص ۶۸ - ۶۹) علامہ فرماتے ہیں :

''آپ کے شاگرد رشید محمد عمرالدین صاحب نے کچھ عرصہ گزرا مجھے الغزالی پر ایک چھوٹی سی کتاب ارسال فرمائی تھی ، ان سے کہیے کہ وہ مارگیرٹ اسمتھ کی کتاب (An Early Mystic of Baghdad حارث ابن اسد المحاسبی کا جو چند ماہ قبل شائع ہوئی ، مطالعہ کریں ۔ انھیں چاہیے کہ اس کتاب کا ایک ایک لفظ نہایت غور سے پڑھیں ۔ اس کتاب سے نہ صرف انھیں غزالی کی تعلیمات سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی بلکہ غزالی کی مدد سے مشرق و مغرب کے یہودی اور عیسائی تصوف پر محاسبی کے اثرات کا بھی معقول اندازہ ہو سکے گا''۔

(۲) فضیل بن عیاض (رحمۃ اللہ علیہ) :

علامہ اقبال نے ان کا ذکر 'پاک مردان' و 'عارفاں' کے ساتھ کیا ہے ۔ جاوید نامہ میں سیر افلاک میں ایک مقام پر آواز اذاں آتی

ہے اور رومیؒ سے فرماتے ہیں :

من بہ رومی گفتم این صحرا خوش است
در کہستان شورشِ دریا خوش است

من نیابم از حیات این جا نشان
از کجا می‌آید آوازِ اذان

اور مولانا رومی (رحمۃ اللہ علیہ) جواب دیتے ہیں:

زائرانِ این مقامِ ارجمند
پاک مردان از مقاماتِ بلند

پاک مردان چون فضیلؒ و بوسعیدؒ
عارفان مثل جنیدؒ و بایزید[۱۵]

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ فضیل بن عیاض قزاقی کرتے تھے بلکہ قزاقوں کے سردار تھے ، ایک مرتبہ کسی قافلے کو لوٹ رہے تھے کہ قافلہ والوں میں سے کسی نے قرآن حکیم کی یہ آیت تلاوت کی : الم یان اللذین آمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ (کیا ان لوگوں کے لیے جو ایمان لائے ہیں وہ وقت نہیں آیا کہ ان کے قلوب اللہ کے ذکر سے خشوع حاصل کریں) - یہ سن کر فضیل پر ایسا لرزہ طاری ہوا کہ قزاقی سے تائب ہو کر خوف الٰہی کے احساس میں ڈوب گئے - ہارون الرشید کے ہم عصر تھے لیکن سرکاری ملازمت اور خلفا کی صحبت سے گریز کرتے تھے[۱۶] اور کبھی سامنا ہوتا تو نہایت جرأت اور ہمت سے ان پر تنقید کرتے اور اصلاح حال کی طرف متوجہ کرتے -

---

۱۵ - جاوید نامہ ص ۶۰ -

۱۶ - تاریخ مشائخ چشت محولہ بالا ص ۷۵ -

۳ - ابو سعید ابو الخیر :

فضیل بن عیاض (رحمۃ اللہ علیہ) کے ساتھ ''جاوید نامہ'' میں علامہ نے ابو سعید ابوالخیر (رحمۃ اللہ علیہ) کا بھی ذکر کیا ہے - شیخ ابو سعید بن فضل اللہ بن ابی الخیر نواح خراسان میں پیدا ہوئے - مشہور فقیہ و عالم ابو عبداللہ حصری سے فقہ کا درس لیا، ابو العباس احمد قصاب (رحمۃ اللہ علیہ) اور ابوالحسن خرقانی (رحمۃ اللہ علیہ) سے تصوف کی تعلیم پائی - ابو عبدالرحمان سلمی کے خلیفہ تھے - کہا جاتا ہے کہ فارسی شاعری میں صوفیانہ خیالات سب سے پہلے آپ ہی نے اختیار کیے - تصوف میں آن کا مسلک یہ تھا کہ انسان معاشرہ میں رہ کر تزکیہ نفس اور تصفیہ قلب اختیار کرے - روایت ہے کہ ایک مرتبہ لوگوں نے کہا کہ فلاں شخص پانی پر چلتا ہے - آپ نے فرمایا انسان کے لیے اس میں کیا بات کمال کی ہے ، مرغان آبی بھی تو پانی پر چلتے ہیں - پھر کسی نے کہا فلاں شخص ہوا میں اڑتا ہے - فرمایا یہ کوئی خاص بات نہیں حقیر مکھی اور چیل کوے ہوا میں اڑتے پھرتے ہیں - پھر کسی نے کہا فلاں شخص ایک لمحہ میں ایک شہر سے دوسرے شہر میں پہنچ جاتا ہے - فرمایا شیطان ایک لمحہ میں مشرق سے مغرب جا پہنچتا ہے- پھر فرمایا تصوف میں ایسی باتوں کی زیادہ قدر نہیں - مرد تو وہ ہے کہ لوگوں میں بیٹھے اٹھے ، معاملات دنیا کو ادا کرے ، شادی بیاہ کرے ، معاشرے میں حقوق و فرائض ادا کرے اور اس کے ساتھ ایک لمحہ کے لیے خدا کی یاد سے غافل نہ ہو - ان کی شاعری میں عشق الٰہی کے مضامین بکثرت ہیں - علامہ اقبال نے ان کو 'پاک مردان' میں اسی لیے شمار کیا ہے کہ ترک دنیا کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ دنیا میں رہ کر نیکی اور ہدایت کا راستہ اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں کہ یہی اسلام کی تعلیم اور اسلامی نظریۂ حیات بھی ہے -

اسی سلسلے میں حضرت جنید بغدادی (رحمۃ اللہ علیہ) کا بھی ذکر ہے - ان کے بارے میں حضرت شیخ الہجویری (رحمۃ اللہ علیہ) فرماتے ہیں :[۱۷]

''شیخ مشائخ اندر طریقت و امام ائمہ اندر شریعت ابو القاسم الجنید بن محمد بن الجنید القواریری (رضی اللہ عنہ) مقبول اہل ظاہر و ارباب القلوب بود و اندر فنون علم کامل و در اصول و فروع و وصول و معاملات مفتی و امام و اصحاب ابو ثور بود ، ویرا کلام عالی و احوال کاملست تا جملہ اہل طریقت بر امامت وے متفق اند و ہیچ مدعی و متصرف را در وے مجال اعتراض و اعراض نیست -''

ہجویری نے حضرت جنید بغدادی (رحمۃ اللہ علیہ) کے بعض ارشادات نقل کیے ہیں جن سے ان کے مسلک اور علامہ اقبال کی ان سے عقیدت کا سراغ ملتا ہے :

''گفت کلام الانبیا نبا عن الحضور و کلام الصدیقین اشارۃ عن المشاہدات سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاہدات ، صحت خبر از نظر بود و ازان مشاہدات از فکر و خبر جز از عین نتوان داد و اشارت جز بغیر نباشد -''

علامہ اقبال نے اپنی مشہور نظم ''ذوق و شوق'' میں حضرت جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کے فقر کی طرف یوں اشارہ کیا ہے :

شوکتِ سنجر و سلیم تیرے جلال کی نمود
فقرِ جنید و بایزید تیرا جمالِ بے نقاب

اور ارمغان حجاز میں فرماتے ہیں :

دگر بہ مدرسہ ہائے حرم نمی بینی
دلِ جنید و نگاہِ غزالی و رازی

---

۱۷ - کشف المحجوب ، محولہ بالا ، ص ۱۶۱ -

یہ 'فقر جنید' اور 'دل جنید' وہی ہے جس کا ذکر علامہ اقبال نے صحیح اسلامی تصوف کے سلسلے میں بار بار کیا ہے - حضرت جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کی تعلیمات بھی اسی اسلامی تصوف کے مطابق ہیں - تذکرۃ الاولیا میں شیخ فرید الدین عطار جنید کے حوالہ سے فرماتے ہیں :

''این راہ کسے یابد کہ کتاب بر دست راست گرفتہ باشد ، و سنت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بر دست چپ و در روشنائی دو شمع می رود تا نہ در شبہت افتد نہ در ظلمت بدعت -''

حضرت جنید بغدادی کے یہاں عشق الٰہی کا ذکر اس کثرت سے ہے کہ اسے ان کے صوفیانہ مسلک میں نمایاں حیثیت حاصل ہے -

اس باب میں ہم نے جن اکابر صوفیہ کا ذکر کیا ان کے علاوہ کلام اقبال میں بعض اور اکابر کے نام ملتے ہیں جن کا تاریخ تصوف اسلام میں بڑا پایہ ہے - مثلاً :

(۱) حضرت ابوسعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ

(۲) حضرت اویس قرنی رحمۃ اللہ علیہ

(۳) امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ

(۴) حکیم سنائی غزنوی رحمۃ اللہ علیہ

(۵) حضرت شیخ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ

(۶) حضرت سید احمد رفاعی رحمۃ اللہ علیہ

(۷) حضرت شمس تبریز رحمۃ اللہ علیہ

(۸) حضرت حسام الحق ضیاء الدین رحمۃ اللہ علیہ

(۹) عراق رحمۃ اللہ علیہ

(۱۰) شیخ محمود شبستری رحمۃ اللہ علیہ

(۱۱) حضرت امیر خسرو رحمۃ اللہ علیہ

(۱۲) خواجہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

(۱۳) سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ

(۱۴) جامی رحمۃ اللہ علیہ

(۱۵) عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ

(۱۶) حضرت میاں میر رحمۃ اللہ علیہ

(۱۷) پیر غلام حیدر شاہ رحمۃ اللہ علیہ

(۱۸) بابا تاج الدین ناگپوری رحمۃ اللہ علیہ

(۱۹) شاہ سلیمان پھلواری رحمۃ اللہ علیہ

(۲۰) پیر سید مہر علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ*

اس ساری تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال نہ صوفیوں کے مخالف تھے نہ تصوف کے ، ہاں ان کے نزدیک تصوف وہی اسلامی اور حقیقی تصوف تھا جس کی بنیاد قرآن حکیم اور احادیث نبوی پر تھی اور جو بنیادی طور پر اسلام کی روح سے ہم آہنگ تھا اور جس میں رہبانیت یا زندگی سے گریز کی بجائے ایک مثبت نظریۂ حیات کی تلقین تھی اور یہ نظریۂ حیات اسلامی نظریۂ حیات تھا جس کے علامہ اقبال نمائندہ بھی تھے اور علمبردار بھی -

---

*اس سلسلے میں منجملہ اور تصانیف و تالیفات دیکھیے: اقبال کے محبوب صوفیہ ، اعجاز الحق قدوسی ، مطبوعہ اقبال اکادمی لاہور ، جنوری ۱۹۷۶ء -

کتابیات

باب سوم : اقبال اور صوفیائے کرام ۔

۱ - The Development of Metaphysics in Persia

۲ - پیام مشرق ، علامہ اقبال ۔

۳ - ایضاً ۔

۴ - ایضاً ۔

۵ - اسرار خودی ۔

۶ - تاریخ مشائخ چشت

۷ - اقبال کے محبوب صوفیہ

۸ - تاریخ مشائخ چشت ۔

۹ - سرود رفتہ ، علامہ اقبال

۱۰ - تاریخ مشائخ چشت ۔

۱۱ - کشف المحجوب ۔

۱۲ - بال جبریل ۔

۱۳ - برعظیم پاک و ہند کی ملت اسلامیہ ۔

۱۴ - ایضاً ۔

۱۵ - جاوید نامہ ۔

۱۶ - تاریخ مشائخ چشت ۔

۱۷ - کشف المحجوب ۔

باب چہارم

تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو

اور

علامہ اقبال

باب چہارم

تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو

اور

علامہ اقبال

ایک مشہور مقولہ ہے کہ ''تصوف برائے شعرگفتن خوب است"
واقعہ یہ ہے کہ شاعری بالخصوص فارسی اور اردو شاعری جس میں برصغیر پاک و ہند کے علاوہ ایران و افغانستان کے شعرا اور دانشوروں کی بھی صدیوں کی تخلیقی کاوشیں شامل ہیں ، صوفیانہ مضامین و مسائل کا ایک بہت بڑا گنجینہ ہے - ان شعرا سے قطع نظر جو عملاً صوفی تھے ، کسی خاص صوفیانہ مسلک سے تعلق رکھتے تھے یا کسی خاص سجادہ ، خانقاہ یا سلسلہ سے وابستہ تھے، عام شعرا جن کا موضوع عشق و عاشقی ، بلکہ رندی و شاہد بازی ہے ، انھوں نے تصوف کے رائج اور رسمی مضامین کو موضوع سخن بنایا ہے اور یہ لے یہاں تک بڑھی کہ بعض ناقدین ایسے مضامین کو بھی کھینچ تان کر حقیقت و معرفت کے رموز میں سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں اور گویا اس طرح اپنی رندی و بادہ آشامی ، حسن پرستی بلکہ ہوا و ہوس کو بھی 'چادر عصمت' اڑھانے کی سعی لا حاصل کرتے ہیں - مولانا شبلی اس کی وضاحت یوں فرماتے ہیں:[1]

---

۱ - شعر العجم ، حصہ پنجم ، طبع لاہور ، شیخ مبارک علی ۱۹۲۳ ء ، ص ۱۰۷ -

''فارسی شاعری اس وقت تک قالب بیجان تھی جب تک اس میں تصوف کا عنصر شامل نہیں ہوا ۔ شاعری اصل میں اظہار جذبات کا نام ہے ۔ تصوف سے پہلے جذبات کا سرے سے وجود ہی نہ تھا ۔ قصیدہ مداحی اور خوشامد کا نام تھا ، مثنوی واقعہ نگاری تھی ، غزل زبانی باتیں تھیں ، تصوف کا اصلی مایہ خمیر عشق حقیقی ہے ، جو سر تا پا جذبہ اور جوش ہے ۔ عشق حقیقی کی بدولت مجازی کی بھی قدر ہوئی اور اس آگ نے تمام سینہ و دل گرما دیے ۔ اب زبان سے جو کچھ نکلتا تھا گرمی سے خالی نہیں ہوتا تھا ۔ ارباب دل ایک طرف اہل ہوس کی باتوں میں بھی تاثیر آ گئی ۔''

علامہ شبلی کے اس بیان سے ہمیں اس حد تک اتفاق ہے کہ تصوف کا عنصر شامل ہونے سے فارسی شاعری کی وسعتوں میں اضافہ ہوا لیکن اگر شاعری شدید جذبات کے اظہار کا نام ہے تو صرف تصوف کو جذباتی یا عشقیہ شاعری کا محرک قرار دینا دشوار ہے ۔ دل میں گرمی صرف تصوف کے مسائل یا صوفیانہ انداز بیان سے پیدا نہیں ہوتی ، اس کی تحریک اس جذبے سے ہوتی ہے جو بقول نواب مصطفٰی خان شیفتہ رگ رگ میں آگ لگا دیتا ہے :

شاید اسی کا نام محبت ہے شیفتہ
اک آگ سی ہے سینے کے اندر لگی ہوئی

ہاں یہ ضرور ہے کہ صوفیانہ شاعری میں عشق الٰہی کا مضمون ایک بنیادی عنصر ہے اور اس عشق میں مبتلا ہونے والوں نے اس آگ کو اسی طرح بالکل شاید بعض صورتوں میں شدید تر محسوس کیا ہے جس طرح گوشت و پوست کے عام انسانوں نے اس کی لذت کو چکھا ۔ لیکن یہ تو صوفیانہ شاعری کا صرف ایک مضمون ہے اور اس میں حقیقت و معرفت کے مضامین کو بھی

بجائے پھچانے مجازی اشاروں ، علامتوں اور حکایتوں کے وسیلہ سے بیان کیا گیا ہے - اصل مضامین و مسائل دراصل تصوف کے فکری یا فلسفیانہ پہلو سے تعلق رکھتے ہیں جن کا حل فلسفی عقل و خرد کی مدد سے اور صوفی تجربے ، احساس اور وجدان سے تلاش کرتا ہے - علامہ اقبال ارشاد فرماتے ہیں :[۲]

''لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ کے خالص عقلی منہاج کا اطلاق کیا مذہب پر بھی ہو سکتا ہے ؟ فلسفہ کی روح ہے آزادانہ تحقیق ــ وہ ہر ایسی بات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا ہے جس کی بنا ادعا اور تحکم پر ہو - اس کا منصب یہ ہے کہ فکر انسانی نے جو مفروضات بلا جرح و تنقید قبول کر رکھے ہیں ان کے مخفی گوشوں کا سراغ لگائے - معلوم نہیں اس جستجو کی انتہا کیا ہو ، انکار یا اس امر کا صاف اعتراف کہ عقل محض کی رسائی حقیقت مطلقہ تک ناممکن ہے* برعکس

---

۲ - تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ : ترجمہ نذیر نیازی ، طبع بزم اقبال ، لاہور : ۱۹۵۸ ، پہلا خطبہ ، ص ۱-۲ -

*منجملہ اور واقعات کے امام غزالی کی صورت حال پیش نظر رکھیے جن کا یہ اقتباس المنقذ کے حوالے سے علامہ نے ایران میں ما بعد الطبیعیات کے ارتقا (ص ۶۰) میں نقل کیا ہے :

"بچپن سے میری عادت تھی کہ مسائل کے بارے میں خود غور و فکر کرتا تھا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ میں نے ادعا اور تحکم کے خلاف بغاوت کردی اور وہ تمام عقاید جو بچپن سے میرے ذہن میں موجود تھے ان کی حقیقی اہمیت معدوم ہو گئی - میں خیال کرنے لگا کہ ایسے ادعائی احکامات یہودیوں ، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے ماننے والوں میں یکساں طور پر مسلمات میں تھے - حقیقی علم کا کام تمام شکوک و شبہات کا ازالہ ہے - مثلاً یہ صاف ظاہر ہے کہ دس تین سے زیادہ ہوتے ہیں ، اب اگر کوئی شخص جو اپنے عصا کو سانپ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

اس کے مذہب کا جوہر ہے ایمان اور ایمان کی مثال یہ ہے کہ بے منت عقل جسے اسلام کے ایک بہت بڑے صوفی شاعر نے "رہزن" کہا ہے اور جو انسان کے دل زندہ سے اس کی علمی دولت چھین لیتا ہے ایک پرند کی طرح اپنا 'بے نشان' راستہ دیکھ لیتا ہے۔"

علامہ اقبال نے جس شاعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ حضرت خواجہ فریدالدین عطار ہیں جو صوفی اور شاعر دونوں حیثیتوں سے اکابر میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کے بارے میں علامہ شبلی[۳] نے لکھا ہے کہ حکیم سنائی کے بعد انھوں نے صوفیانہ شاعری کو موضوعات اور اسالیب دونوں کے اعتبار سے بڑا فروغ بخشا اور ان کی بدولت قصیدہ، غزل، رباعی وغیرہ تمام اصناف سخن میں تصوف کا عنصر شامل ہوگیا اور ان کے اشعار کی تعداد لاکھ سے اوپر بتائی ہے۔ مثنویاں بھی کثرت سے لکھی ہیں، ان میں منطق الطیر بھی ہے۔ اس کے منظوم اور نثری ترجمے اردوئے قدیم کے دکنی دور میں بکثرت ہوئے اور اسے صوفیانہ مسائل و معاملات کی ایک معتبر دستاویز کی حیثیت حاصل ہے۔ علامہ نے جس شعر کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے :

(پچھلے صفحے کا بقیہ حاشیہ)

میں بدلنے کی قوت کی بناء پر اس کے برخلاف (یعنی تین کو دس سے زیادہ) ثابت کرنے کے لیے اپنی اس قوت کا واسطہ دے تو یقیناً یہ ایک عجیب و غریب بات ہوگی۔ اگرچہ اس سے مسئلۂ زیر بحث کا یقین حاصل نہیں ہوگا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ غزالی نے علم حقیقی کے مختلف دعویداروں کا تجزیہ کیا اور بالآخر انھیں یہ علم حقیقی یا یقین کامل تصوف میں نصیب ہوا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں :

تا غزالی درس اللہ ہو' گرفت
ذکر و فکر از دودمانِ او گرفت

(جاوید نامہ، ص ۱۵۸)

۳۔ شعر العجم محولہ بالا، ۱۱۱۔

ز انکہ این علم لزج چون رہ زند
بیشتر راہ دل آگہ زند

خطبات کے مترجم نذیر نیازی صاحب کا بیان ہے کہ علامہ نے یہ شعر اس درد بھرے دل سے نشید فرمایا کہ آنکھوں میں آنسو آ گئے - ویسے خواجہ صاحب کا مسلک وحدت وجود کا تھا جس کی علامہ تائید نہیں فرماتے تھے لیکن علم و عشق کے موازنہ میں ان کا مسلک اور نقطہ نظر وہی تھا جس کی طرف خواجہ صاحب نے اپنے اس شعر میں اشارہ کیا ہے -

تصوف کے بارے میں شاعری سے قطع نظر علامہ اقبال کے افکار ، مضامین و مقالات میں جن کا موضوع فلسفہ ، مابعد الطبیعیات اور متعلقہ امور و مسائل ہیں کا جائزہ لینے سے پہلے تصوف کے اس پہلو کا بعض اور زاویوں سے مختصر جائزہ لینا مناسب ہوگا - ان میں سب سے اہم اس کا نفسیاتی پہلو ہے - تصوف کے معاملات دراصل نفسیات واردات روحانی کا ایک موضوع ہیں لہذا پہلے اسی پہلو پر گفتگو کر لیں -

ولیم جیمز[۳] کا قول ہے :

"مذہبی صداقت کی نسبت بعض روحانی لوگوں میں ایک خاص قسم کے انداز ادراک کا دعویٰ ملتا ہے جس کو مسٹسزم ، سریت یا تصوف کہتے ہیں -"

اس خاص قسم کے ادراک کی نوعیت کی تفصیل ولیم جیمز نے گفورڈ لیکچرز کے خطبات میں کی ہے - پہلے وہ بیان کرتا ہے کہ تصوف ، صوفیانہ احوال و اعمال عقلاً کچھ بدنام سی چیزیں ہیں اور

---

۳ - نفسیات واردات روحانی ، اردو ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ، مطبوعہ مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع دوم ، ۱۹۶۵ء ، ص ۵۵۶ و ما بعد -

بہت سے لوگ ان کو شطحیات اور مجذوب کی بڑ سمجھتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ یہ کچھ مبہم سی جذباتی یا ہیجانی کیفیات ہیں جن کی تائید نہ واقعات سے ہوتی ہے اور نہ منطق سے اور بعض لوگ مادی اور جسمانی وسائل کے بغیر انتقال خیال یا مردوں کی ارواح کو بلانے کا نام Mysticism ہے - ایک حد تک ولیم جیمز کا یہ احساس ٹھیک ہے - آج بھی بعض لوگ جو صرف عقل اور منطق کا ہی سہارا لے سکتے ہیں وہ ان کیفیات اور حالات کا کیسے اندازہ لگا سکتے ہیں جن کی نوعیت سے وہ ناواقف ہیں اور جو صرف تجربے کی چیز ہیں - ممکن ہے مردوں کی ارواح کو بلانے کا نام مغرب میں کہیں Mysticism یا تصوف ہو تو ہو ، مشرق میں جہاں تصوف کے مسلک نے کتنے ہی روپ اور رنگ اختیار کیے کم از کم تصوف کا یہ منصب یا مسلک نہیں رہا - ہاں مادی وسائل اور ذرائع ابلاغ کے بغیر انتقال خیال جس کو صوفی توجہ کہتے ہیں ان کے نزدیک ممکن ہے -

ولیم جیمز نے تصوف کی پہچان اور تمیز کے لیے چار علامتیں بتائی ہیں - بقول اس کے پہلی علامت یہ ہے کہ جس کو بھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے وہ اسے ناقابل بیان سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی عام زبان اور ادراک کے عام سانچے اس معاملے میں بے کار اور بے بس ہیں - ''کوئی صاحب حال شخص محض صاحب قال کو سمجھا نہیں سکتا -'' ولیم جیمز کے بقول یہ معاملات تجربے سے تعلق رکھتے ہیں اور جو خود اس تجربے سے نہ گزرا ہو وہ اسے کیسے محسوس کر سکتا ہے - جو شخص آگ سے نہ جلا ہو وہ محض کسی کے بتانے یا تجربہ بیان کرنے سے اس سوز اور اذیت کا کوئی اندازہ نہیں لگا سکتا - بقول ولیم جیمز ان تجربات کی مشابہت عقلی افکار کی بجائے تاثراتی کیفیات سے ہے - اگر کوئی ایسا تاثر ہے جو سننے والے نے کبھی محسوس نہیں کیا تو کسی شرح و بیان سے

یہ کیفیت سمجھائی نہیں جا سکتی - آگے چل کر یہ مصنف ایک بہت سادہ سی مثال دیتا ہے اور لکھتا ہے کہ کسی مادر زاد اندھے کو کسی ترکیب ، بیان ، شرح و تشریح ، تشبیہہ و مثال سے روشنی کا علم نہیں ہو سکتا خواہ کوئی شخص اس کو عمر بھر طرح طرح سے سمجھاتا رہے - اسی طرح عاشق کی کیفیت کوئی ایسا شخص نہیں سمجھ سکتا جو خود کبھی عاشق نہ ہوا ہو - ع

ذوقِ این بادہ نہ دانی بخدا تا نہ چشی

اور ہمارا اردو کا شاعر اپنے انداز میں کہتا ہے :

لطف مے تجھ سے کیا کہوں زاہد
ہائے کمبخت تو نے پی ہی نہیں

تو جب بادہ و جام کا یہ حال ہو تو پھر اعلیٰ و ارفع روحانی کیفیات اور تجربات کو ایک ایسا شخص کیونکر سمجھ سکتا ہے جس نے اس وادیٔ پرخار میں قدم بھی نہ رکھا ہو - یہی خواجہ فریدالدین عطار فرماتے ہیں :

صوفیٔ نتوان بکس آموختن
در ازل این خرقہ باید دوختن

تصوف سیکھنے سکھانے کی چیز نہیں ، انعام ازلی ہے جس کے حصہ میں آیا اسے یہ دولت ملی - علامہ اقبال فرماتے ہیں :

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسماعیلؑ کو آداب فرزندی

یہی 'فیضان نظر' ہے جو اس وادی کا رہبر و رہنما ہے -

ولیم جیمز کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ تجربہ ناقابل بیان ہوتا ہے ، اسی لیے صوفیا اپنے تجربات و کیفیات و معاملات کو سوائے اُن لوگوں کے جو ان تجربات اور مراحل سے خود گزر

چکے ہوں بیان نہیں کرتے ۔ علامہ اقبال اسے 'شنید' و 'دید' کی اصطلاح میں فرماتے ہیں :

گفت دین عامیان ؟ گفتم شنید
گفت دین عارفان ؟ گفتم کہ دید
(جاوید نامہ ص ۳۷)

اور

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پا ست
جانِ بے تابے کہ من دارم کجا ست
(جاوید نامہ ص ۳۷)

ولیم جیمز صوفی کی دوسری علامت یہ بتاتا ہے کہ اس قسم کا صاحب حال شخص اپنی شعوری کیفیت کو جذبہ و تاثر سے مشابہ ہونے کے باوجود علم و عرفان کی کیفیت سمجھتا ہے جس کی بدولت حقیقت حیات کی انتھاہ گہرائیاں اس پر منکشف ہوتی ہیں جہاں استدلال عقل کی رسائی نہیں ۔ وہ ان کو نور حقیقت اور ماہیت صداقت محسوس کرتا ہے اگرچہ وہ ان کو دوسروں پر واضح نہیں کر سکتا ۔ ان کے مستند اور قابل اطاعت ہونے کا حق الیقین ان کا لازمی عنصر ہے جو صاحب حال کی تمام زندگی پر اثر انداز ہوتا ہے ۔

ان دو علامتوں کو ولیم جیمز ایک حد تک صوفی یا صوفیانہ حال کی علامات تسلیم کرتا ہے کہ جہاں یہ دونوں موجود ہوں ایسے احوال کو صوفیانہ احوال قرار دینا چاہیے ۔ یہ دونوں صورتیں صوفیا کے اپنے بیانات کی بھی تائید کرتی ہیں ۔ ان کے علاوہ وہ دو اور علامتیں بتاتا ہے جو اس کے بقول اس قدر واضح تو نہیں ہیں مگر اکثر صوفیانہ احوال میں پائی جاتی ہیں : ان میں پہلی صورت یا علامت یہ ہے کہ یہ حالتیں نہ مستقل ہوتی ہیں اور نہ دیر پا ۔ بقول

اس کے ایسا بہت شاذ ہوتا ہے کہ طویل عرصے تک یہ کیفیت باقی رہے ورنہ عام طور پر نصف ساعت ایک دو گھنٹوں کے بعد صاحب حال اپنے معمولی شعور میں واپس آ جاتا ہے اور ان کے گزر جانے کے بعد حافظے میں بھی ان کا پوری طرح اعادہ نہیں ہو سکتا البتہ جب ایسی کسی حالت یا کیفیت کا اعادہ ہوتا ہے یعنی اس کی تکرار ہوتی ہے اور وہ حالت پھر طاری ہوتی ہے تو وہ اس کو پہچان لیتا ہے ۔ اگر اس طرح کا اعادہ یا تکرار بار بار ہو تو وہ کیفیت یا حال زیادہ دیر پا اور ترقی یافتہ صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس کی وسعت اور اہمیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے ۔ صوفیا نے اس کیفیت کو مقامات کے نام سے موسوم کیا ہے ۔

حال و مقام کی تعریف میں صوفی کہتے ہیں :[۵]

''حق تعالیٰ کی جانب سے جو واردات سالک کے دل پر مثل قبض و بسط یا حزن و طرب یا ہیبت و انس ، یا مستی و بےخودی یا از اقسام دیگر اچانک وارد ہوں حال ہے ۔ سالک کی بے عملی اور بے التفاتی سے حال زائل ہو جاتا ہے ۔ جب حال دائمی ہو جاتا ہے اور سالک کا ملکہ راسخہ بن جاتا ہے تو اسے مقام کہتے ہیں ۔ حال آتا ہے اور جاتا ہے ، مقام میں استقلال ہوتا ہے ۔ حال سے سابقہ اصحاب تلوین کو رہتا ہے ، اور مقام اصحاب تمکین کا حصہ ہے ۔ اس لیے حال سے مقام اعلیٰ ہوتا ہے ۔''

صوفیا کے بعض سلسلوں میں جو سماع اور غنا کو قبول کرتے ہیں سماع کے دوران جو کیفیت بے اختیاری وجد کی صورت اختیار کرتی ہے اسے بھی حال کہتے ہیں ۔ یہ کیفیت کسی خاص مرحلہ پر کسی خاص شعر، نغمہ آہنگ ، صوت یا مضمون سے پیدا ہوتی ہے ۔

۵ ۔ شاہ سید محمد ذوق ، سر دلبراں ـــ طبع ثانی ، طبع کراچی ۱۳۸۸ھ ، ص ۱۳۴ ۔

ظاہر ہے یہ مقام استقلال نہیں لیکن اس حال کو بھی اہل قال کا سمجھنا سمجھانا دشوار ہے -

آخری علامت کے سلسلے میں ولیم جیمز لکھتا ہے کہ ارادہ یا کوشش سے یا توجہ سے یا خاص جسمانی اعمال سے ان احوال کے وارد ہونے کا امکان پیدا کیا جا سکتا ہے لیکن بقول اس کے ورود کے بعد صاحب حال کی قوت ارادی بالکل معطل ہو جاتی ہے اور اس کو محسوس ہوتا ہے کہ وہ کسی اعلیٰ اور زبردست قوت کے تسلط اور اختیار میں ہے - آگے چل کر یہ مصنف لکھتا ہے کہ صوفی کی یہ حالت ان حالتوں کے مماثل ہوتی ہے جن میں کسی کے اندر کوئی دوسری شخصیت کارفرما ہوتی ہے یا کوئی نبوت کے انداز کی باتیں کرنے لگتا ہے یا بے ارادہ اس کے قلم سے کوئی ہونے لگتی ہے - ان اور اس قسم کی حالتوں اور صوفیانہ حال میں فرق واضح کرتے ہوئے ولیم جیمز لکھتا ہے کہ یہ حالتیں بعد میں شعور پر کوئی نقش نہیں چھوڑتیں لیکن صوفیانہ حالت جسے وہ 'وجدان' کا نام دیتا ہے اس سے مختلف ہوتا ہے اور اس کے نقوش صاحب حال کے شعور میں باقی رہتے ہیں -

ولیم جیمز نے اس قسم کے روحانی تجربات اور فوق الادراک احساسات اور کیفیات کی بعض مثالوں کا تجزیہ کیا ہے - ان میں بعض مثالیں شعرا (مثلاً ٹینی سن) کی ہیں - بعض مثالیں مصنوعی طریقے سے سکر طاری کرنے کی بھی ہو سکتی ہیں مثلاً ایتھر یا نائٹرس او کسائڈ کو ہوا کی آمیزش سے ان کی تیزی کم کرکے سونگھا جائے تو حیرت انگیز حد تک ان سے ایک سری* شعور پیدا ہوتا ہے - ولیم جیمز خود اپنے ایک تجربے سے اس کی تصدیق کرتا

---

*یہ نکتہ لطف سے خالی نہیں کہ ہمارے یہاں دیوانے کو بھی 'سری' کہتے ہیں - غالباً اسی بناء پر کہ اس کے شعور کی نوعیت شعور عقلی کی نوعیت سے مختلف ہوتی ہے -

ہے اور وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے :[6]

"ہمارا معمولی بیداری کا شعور ، جسے ہم عقلی شعور بھی کہتے ہیں ، شعور کی ایک مخصوص نوع ہے جس کے گرداگرد کئی انواع شعور اور بھی ہیں - ہمارے معمولی شعور اور ان انواع کے درمیان ہلکا سا باریک پردہ ہے جو بعض حالات میں ہٹ جاتا ہے - شعور کے انواع ممکنہ ہمارے معمولی شعور سے بالکل مختلف ہیں اسی لیے وہ ہمارے عقل و ادراک اور زبان و بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے -"

آگے چل کر وہ پول بلڈ کے حوالے سے لکھتا ہے :

"ہم اس روح بسیط و منبسط میں داخل ہو جاتے ہیں - اپنی خودی بھی فراموش ہو جاتی ہے اور باقی سب کچھ بھی غائب ہو جاتا ہے - سب کچھ ایک میں گم ہو جاتا ہے - ہماری زندگی کی جو اساس ہے اس میں نہ کوئی بلند ہے اور نہ کوئی پست ، ایک حیات مطلقہ کے سوا اور کچھ نہیں - اس کے اندر کوئی فرد اپنی انفرادی خودی محسوس نہیں کرتا - وحدت قائم رہتی ہے - کثرت معدوم ہو جاتی ہے - ہر روح ذات مطلقہ بن جاتی ہے - اس خلوت الٰہیہ میں نہ کوئی دوئی ہے نہ کثرت نہ اضداد - بس ایک دریائے وحدت موجزن ہوتا ہے - حق الیقین میں کوئی مسائل باقی نہیں رہتے - اس میں ماضی ، حال اور مستقبل کی تفریق و تقدیم نہیں - عام فلسفہ اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہو سکتا - فلسفی کا تو اس کتے کا سا حال ہے جو اپنی دم کو پکڑنے کے لیے تگ و دو کر رہا ہے - وحدت کے متلاطم بحر بیکراں میں نہ محبت ہے نہ نفرت ، نہ لذت نہ الم ، نہ خیر نہ شر ، نہ ابتدا نہ انتہا ، نہ مقصد و غایت -"

---

۶ - نفسیات واردات روحانی ، محولہ بالا ص ۵۶۹-۵۷۰ -

یہ صورت بالکل ایسی ہے جس کا بیان اکثر وحدت وجود کے قائل صوفیہ کے یہاں بھی ملتا ہے جو ہمہ اوست کے نظریہ کے علمبردار ہوتے ہیں۔ ولیم جیمز کے فاضل مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم ، جو خود بھی ایک فلسفی تھے، اس ترجمے کا خلاصہ سحابی کے ان اشعار میں پیش کرتے ہیں :

عالم بخروش لا اللہ ہو است
غافل بہ گمان کہ دشمن است او یا دوست

دریا بہ وجود خویش موجے دارد
خس پندارد کہ این کشاکش با او ست

یہ بحث ولیم جیمز نے ان لوگوں کے بیانات کی شہادتوں پر کی ہے ، جن پر ایسی حالتیں یا احوال بے ارادہ یکایک یا دواؤں کے اثر سے پیدا ہوئی ہیں۔ اس کے بعد وہ ہندوؤں ، عیسائیوں ، بدھ مت کے پیروؤں اور مسلمانوں کے بیانات کا تجزیہ کرتا ہے کہ جو اپنی اپنی مذہبی زندگی میں اس شعور کے حصول کےلیے کیا کچھ طریقے اختیار کرتے رہے ہیں۔ ہندوستان کے اس مسلک کو وہ یوگ یا یوگا کہتا ہے جس میں مختلف ریاضتوں کے بعد باقاعدہ اور مسلسل کوشش سے غذا کے ضبط ، جسم کے آسن ، تنفس کے انداز ، فکری توجہ اور اختلاف ضبط کے طریقوں سے یوگی ادنٹی فطری تقاضوں پر غالب آ جاتا ہے اور اپنے جسم و نفس پر قابو پا لیتا ہے جسے سادھی کہتےہیں اور اس حالت میں صاحب حال یوگی پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوتا ہے جن تک انسان کی عام جبلت یا عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح جو علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے وہ ماورائے استدلالی علم ہے جو شعور سے بلند تر فوق الشعور سطح پر حاصل ہوتا ہے۔ ویدانتی بیان کرتے ہیں کہ کبھی کسی انسان پر بے ارادہ اور کوشش یک بیک بھی اس حالت کا کہ وہ

اپنی حالت یا ماہیت میں ایک آزاد ، قادر مطلق روح ہے ، انکشاف ہوتا ہے - اس کو اپنی اور روح کل کی عینیت لافانی نظر آنے لگتی ہے جو محدودیت سے آزاد اور خیر و شر کے تضاد سے برتر ہے -

ولیم جیمز نے اس بحث کو خاصی تفصیل سے لکھا ہے اور متعدد مثالیں پیش کی ہیں - تصوف کے تاریخی پس منظر کی بحث میں ہم ان میں سے اکثر مباحث و موضوعات کا جائزہ لے چکے ہیں اس لیے ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں - البتہ غزالی کی خود نوشتہ سوانح عمری کے فرانسیسی ترجمے کے حوالے سے غزالی کے تجربات کا جو بیان ولیم جیمز کے یہاں ہے اس کا ایک اقتباس یہاں پیش کیا جاتا ہے :-[۷]

''جب میں نے اپنی حالت پر غور کیا تو دیکھا کہ میں ہر طرف سے علائق دنیا سے پابزنجیر ہوں اور نفسانی تحریکیں ہر طرف سے حملہ آور ہوتی ہیں - میں جو درس دیتا تھا وہ بھی خدا کے نزدیک کوئی پاکیزہ شے نہ تھی کیونکہ میں نے دیکھا کہ میری علمی کوششیں شہرت و عظمت دنیوی کی خاطر تھیں - میں بغداد کی بڑی درس گاہ میں بڑا امام اور معلم تھا - اس کام اور عہدے کو یک بہ یک چھوڑ دینا آسان کام نہ تھا ، کوئی چھ ماہ تک میں شدید باطنی کش مکش میں مبتلا رہا ، یہاں تک کہ میری زبان بند ہوگئی - اپنے آپ کو عاجز پاکر اور اپنے ذاتی ارادے سے دست بردار ہوکر میں نے اپنے آپ کو پوری طرح خدا کے حوالے کر دیا کیونکہ مجھے اب اس کے سوا نہ کوئی چارہ نظر آتا تھا اور نہ یار و مددگار - خدا نے مجھے جواب دیا ، جیسا کہ وہ ہر اس مصیبت زدہ کو جواب دیتا ہے جو اس کو پکارتا ہے - اب مجھے

---

۷ - ایضاً ص ۵۸۷ -

جاہ و جلال اور مال و عیال کو ترک کرنے میں کوئی مشکل محسوس نہ ہوتی تھی - چنانچہ میں بغداد سے نکل کھڑا ہوا ، فقط اشد ضروری اور ناگزیر زاد راہ اپنے پاس رکھ کر باقی جو کچھ بھی تھا ، تقسیم کر ڈالا - میں شام چلا گیا جہاں میں دو سال تک رہا - میں نے وہاں کوئی شغل اختیار نہیں کیا - سب سے الگ تھلگ خلوت میں میں نے اپنی خواہشوں اور نفس امارہ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور تزکیۂ نفس سے اپنی سیرت کی تکمیل میں لگا رہا تاکہ میرا دل پوری طرح ذات الٰہی کی طرف متوجہ ہو سکے - اس کارزار نفس میں میں نے وہی طریقے اختیار کیے جو صوفیا کی تعلیم سے میں نے اخذ کیے تھے ، جنہیں میں نے اپنے مطالعہ سے حاصل کیا تھا -"

جد و جہد کا یہ سلسلہ کم و بیش دس سال کے عرصہ پر محیط ہے - اس عرصے میں غزالی جن مراحل سے گزرے ، جو تجربات انھیں حاصل ہوئے اور جن کیفیات سے وہ آشنا ہوئے ان کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں - صرف اتنا اعتراف کافی ہے :

"اس خلوت میں مجھ پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوا ، جنھیں بیان کرنا تو در کنار ان کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں - مجھے یہ یقین ہوگیا کہ صوفیا کا راستہ خدا کا راستہ ہے - وہ اپنے عمل اور اپنے سکون ، اپنے ظاہر اور باطن میں نور نبوت سے مستنیر ہوتے ہیں -"

تصوف یا صوفیانہ تجربات کے اس نفسیاتی تعارف کے بعد دیکھنا یہ ہے کہ اس باب میں علامہ اقبال کا نقطۂ نظر کیا ہے - اس سلسلے میں ان کے خطبات تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا مطالعہ ناگزیر ہے -

علامہ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ اسلام کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی ذات مبارک سے ہی ہوگیا تھا اور آپ دعا فرماتے تھے کہ اے اللہ مجھ کو اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر ، علامہ کے الفاظ یہ ہیں :[۸]

''آگے چل کر صوفیہ اور متکلمین اسلام نے اس سلسلے میں جو خدمات سرانجام دیں وہ ہماری تاریخ ثقافت کا ایک نہایت درجہ سبق آموز باب ہیں ۔''

جیسا کہ ہم پچھلے ابواب میں مختصر طور پر بیان کر چکے ہیں مختلف ادوار میں مسلمان مفکرین نے مختلف زاویوں اور نظریوں سے حقیقت تک پہنچنے کے لیے جد و جہد جاری رکھی ۔ کبھی محض عقل و منطق سے ، یونانی فلسفہ کی تائید و تقلید سے اور کبھی اس کی تردید سے ۔

علامہ اقبال کے پہلے خطبہ کا موضوع **Knowledge and Religious Experience** ہے ۔ علامہ فرماتے ہیں :[۹]

''حقیقت مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے فواد یا قلب سے تعبیر کیا ہے ۔''

علامہ اقبال اس قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت سمجھتے ہیں ، جس کی پرورش بقول مولانا روم نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے

---

۸ ۔ محولہ بالا ص ۴ ۔

۹ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۳ ۔

بھی غلط نہیں ہوتیں - لیکن اسے کوئی پراسرار قوت نہیں سمجھنا چاہیے بلکہ حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا ایک طریقہ یا وسیلہ ہے جس میں باعتبار ''عضویات'' حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا - بایں ہمہ اس دید سے حاصل ہونے والا علم اور اس علم کے حصول کا یہ ذریعہ اسی قدر قابل اعتماد ہیں جس قدر کوئی اور طریق مشاہدہ یا اس طریق سے حاصل شدہ علم یا ادراک - بعض ناقدین اس طرح کے تجربے کو رد کرتے ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس قسم کے مشاہدہ کی بنا واہمے اور التباس پر ہوتی ہے اس لیے اسے قبول نہیں کرنا چاہیے - علامہ اس دلیل یا دعوی کو تسلیم نہیں کرتے - وہ فرماتے ہیں :

''مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق -''[10]

اس طرح کے مشاہدات اور تجربات اور ان کی تنقید و تحقیق کے لیے جستجو کا سراغ تاریخ اسلام کے ہر دور میں ملتا ہے ، چنانچہ علامہ اقبال اس سلسلے کا آغاز خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی سے کرتے ہیں - ابن صیاد ایک وارفتہ نفس یہودی تھا ، اس کے انداز اور گفتگو نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی طرف متوجہ کیا اور آپ نے اس کی آزمائش کے لیے طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالات و کیفیات کے عالم میں اس کا مشاہدہ کیا - ایک مرتبہ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک درخت کے پیچھے کھڑے ہوگئے تاکہ ابن صیاد کے کلمات سن سکیں لیکن اس کی ماں نے اسے حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) کی موجودگی سے متنبہ کر دیا اور اس کی وہ حالت بدل گئی - اس پر حضور ؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی تو ساری حقیقت کھل جاتی - علامہ اقبال کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

---

۱۰ - ایضاً ص ۲۴ -

کا اس ولولہ نفس یہودی کا معائنہ معنی خیز تھا جس کی اہمیت کو سب سے پہلے عالم اسلام میں ابن خلدون نے محسوس کیا اور وہ نتیجہ نکالا جس کو آج کل ''نفوس تحت الشعور'' (Subliminal self) کہتے ہیں ۔ علامہ کا خیال تھا کہ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کر لیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے لیکن اس کا کوئی مؤثر علمی منہاج ابھی تک دریافت یا دستیاب نہیں ہوا جس سے ان مشمولات کا تجزیہ کیا جا سکے جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے ۔ شعور ولایت کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ کا ارشاد ہے :

۱۔ صوفیانہ مشاہدات کا پہلا مرتبہ حضوریت ہے ۔ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر میں ہمیں ذات الٰہیہ کا علم حاصل ہوتا ہے ۔

۲۔ صوفیانہ مشاہدے کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے (Wholeness) ۔ صوفیانہ احوال میں حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے ۔

۳۔ صوفی کا حال ایک لمحہ ہے کسی ایسے فرید ، وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات کی شخصیت گویا ایک لحظے کے لیے کالعدم ہو جاتی ہے ۔

۴۔ صوفیانہ مشاہدات'' بہ اعتبار نوعیت براہ راست تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان تجربات کو جوں کا توں دوسروں تک پہنچانا

---

۱۱ ۔ ایضاً ، ص ۳۰ ۔

ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے
زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں ۔ لہٰذا صوفی یا
پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو
اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے ، یہ نہیں کہ
اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے . . . .
پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے
تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات
ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا ، لیکن ہمارے
بعض دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی
تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور یہی مشمول تعقل ہے
جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے ۔

۵۔ جب صوفی کسی ذات سرمدی سے اتحاد و اتصال کی بدولت یہ
محسوس کرتا ہے کہ زمان متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں* ۔
لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ زمانِ متسلسل سے اس کا تعلق
سچ مچ منقطع ہو جاتا ہے ، اس لیے کہ اپنی یکتائی کے

---

*علامہ کا یہ شعر دیکھیے :

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

یہ وہی مقام ہے جہاں زمانِ متسلسل کی کوئی حقیقت نہیں ۔
اس سلسلے میں علامہ کی مشہور نظم مسجد قرطبہ کا پہلا بند بھی
پیش نظر رکھیے :

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

اور بعض دوسرے اشعار مثلاً :

عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

بلوجود صوفیانہ مشاہدات اور ہمارے روزمرہ کے محسوسات و مدرکات میں کوئی نہ کوئی رشتہ ضرور کام کر رہا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے ، گو صاحب حال پر وثوق و اعتماد کا نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں - بہرحال صوفیہ ہوں یا انبیاء ، دونوں طبعی واردات کی دنیا میں واپس آ جاتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ نبی کی بازگشت سے نوع انسانی کے لیے بڑے دور رس نتائج مترتب ہوتے ہیں -

پہلے خطبہ کے اہم موضوعات کے اس تجزیہ سے جو نتائج مترتب ہوتے ہیں ان کو مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں :

۱- علامہ اقبال صوفیانہ مشاہدے اور طریقے ، صوفیانہ حال اور اس تک رسائی کے امکانات کو ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں - محض اس لیے کہ عقل مدرکہ یا منطق یا عام معتقدات و تجربات جو ایک طرح کے عضویاتی Physiological ہوتے ہیں ان کی تائید نہیں کرتے ان کو رد نہیں کیا جا سکتا -

۲- یہ تجربات شعور کے عام تجربات سے مختلف ہوتے ہیں اور ان کا تعلق ایک بالا شعور یا ماورائے شعور عالم سے ہے -

۳- ان تجربات کی نوعیت ذاتی ، شخصی ، انفرادی ہوتی ہے ، اس لیے پوری طرح ان کو دوسروں تک پہنچانا یا منتقل کرنا دشوار ہے - یہ دشواری ایک تو خود تجربے کی نوعیت کی ہے جسے کسی اور مثال ، ذریعے ، تشبیہہ ، استعارے یا حوالے سے بیان نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کوئی بھی مثال یا تشبیہہ یا استعارہ یا بیان اس کیفیت یا حال کی پوری ، بھرپور اور صحیح ترجمانی نہیں کر سکتا - جو چیز صرف محسوس کی جا سکتی ہے وہ بیان میں مقید نہیں ہوتی - یہ تجربات

ادراک بالحواس (Sense perception) سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ ان کو سری (Mystic) کہنا چاہیے - ''یعنی وہ سب احوال اور مشاہدات کشف ، الہام ، حدس اور وجدان جو گویا بلا منت حواس ہمارے لیے علم کا ذریعہ بنتے ہیں اور جن کو ایسا ہی طبیعی ٹھہرانا چاہیے جیسے واردات حواس ، جیسا کہ خطبات کے مترجم نے[12] وضاحت کی ہے - خطبات میں لفظ صوفی اور صوفیانہ (بلکہ تصوف) کا استعمال بھی بطور ایک مخصوص اصطلاح کے ہوا ، نہ کہ اس کے عام معنوں میں ، اور وہ بھی صرف اس صورت میں جب ان واردات کا تعلق عام انسانوں سے ہو - انبیا کے مشاہدات اور واردات میں بھی اگرچہ ادراک بالحواس کو مطلق دخل نہیں ہوتا اور اس لیے ان کی اور صوفیانہ واردات کی نوعیت باوجود مشابہت ایک سی نہیں - انبیا کے علم کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے جس میں ظاہر ہے غلطی اور خطا کا شائبہ تک نہیں ہوتا - ان مشاہدات اور واردات کو صوفیانہ مشاہدات اور واردات سے مشابہت ہے تو صرف اتنی کہ دونوں صورتوں میں ادراک بالحواس کا عمل معطل رہتا ہے - ورنہ انبیا کے مشاہدات کی حیثیت اپنی جگہ پر مخصوص اور منفرد ہے -

علامہ اقبال کے ان خطبات میں جا بجا اور ان کے اشعار میں بکثرت علم و دانش کی نارسائی کا ذکر ہے :

زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوزِ جگر ہے ، علم ہے سوزِ دماغ

اقبال کے نزدیک اس سوز دماغ کا مقصد اور مآل اسباب ظاہری اور حیات مادی پر قدرت حاصل کرنا ہے - یہ عالم اور حیات مادی جو

---

۱۲ - تشریحات - ص ن - م)

مادہ اور مکاں کی دنیا ہے ، اسے اقبال نے دانش برہانی کا نام دیا ہے ۔ اس کے مقابلہ میں دانش کا ایک عنوان اور اس کی ایک سطح اور بھی ہے جسے وہ دانش نورانی کہتے ہیں :

اک دانشِ نورانی ، اک دانشِ برہانی
ہے دانشِ برہانی حیرت کی فراوانی
(بال جبریل ، ص ۱۹)

اس طرح اقبال کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر ان حکماء اور مفکرین سے مختلف ہو جاتا ہے جو محض عقل و دانش اور علم و تعقل کو ادراک اور عرفان کا وسیلہ قرار دیتے ہیں ۔ اس کے برعکس وہ ان صوفیہ کے نقطۂ نظر سے قریب تر آ جاتے ہیں جو عرفان و ادراک کو وحی ، وجدان ، ایک داخلی اندرونی اور ذاتی تجربے کا نتیجہ سمجھتے ہیں ۔ ان کے نزدیک فلسفیوں کی موشگافیوں سے ایک طلسم خیالی ضرور کھڑا ہو جاتا ہے لیکن اس سے حضوری حاصل نہیں ہوتی :

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

انجامِ خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری

عصر حاضر کا انسان فلسفہ اور دانش برہانی کے نتیجہ میں جن علوم و فنون کا مالک بنا ان سے بظاہر اس نے زندگی کے بہت سے مسائل حل کر لیے ، مشینوں اور سائنسی ایجادات و انکشافات نے ایک حد تک کائنات کے بعض عناصر کو اس کا تابع اور محکوم بنا دیا ، لیکن اس دور نے انسان کے لیے بہت سے مسائل بھی پیدا کر دیے جن کے حل کی تلاش میں وہ اب بھی سرگرداں ہے ۔

بقول اقبال عقل و خرد انسان کے بعض مسائل کا حل ضرور پیش کر دیتی ہے لیکن اسے عرفان ذات اس کے ذریعے اور وسیلے سے حاصل نہیں ہو سکتا - اس دور کی حالت یہ ہے کہ :

عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار
عقل کو تابعِ فرمان نظر کر نہ سکا

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا

اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا

جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(ضرب کلیم)

علم کی یہ محرومی یا نارسائی عشق سے دور ہوتی ہے - جاوید نامہ میں یہ اشعار دیکھیے :

علم در اندیشہ می‌گیرد مقام
عشق را کاشانہ قلبِ لاینام

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشاخانۂ افکار نیست

این تماشاخانہ سحرِ سامری است
علم بے روح القدس افسون گری است

بے تجلی مرد دانا رہ نبرد
از لکدکوبِ خیالِ خویش مرد

بے تجلی زندگی رنجوری است
عقل مہجوری و دین مجبوری است

(جاوید نامہ)

اور پیام مشرق کے یہ اشعار دیکھیے :

جز عشق حکایتے ندارم
پروائے ملامتے ندارم

از جلوۂ علم بے‌نیازم
سوزم ، گریم ، تپم ، گدازم

(ص ۱۴۳)

* * *

عقلے کہ جہان سوزد ، یک جلوۂ بیباکش
از عشق بیاموزد ، آئینِ جہانتابی

عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد
از تاب و تبِ رومی تا حیرتِ فارابی

(ص ۱۵۶)

* * *

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

این فروتر رفت و تا گوہر رسید
آن بگردابے چو خس منزل گرفت

(ص ۱۲۲)

* * *

اور بال جبریل میں ارشاد فرماتے ہیں :

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں
خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں

نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی
اماں شاید ملے اللہ ہو میں

(ص ۸۳)

* * *

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے
ترا دم گرمیِ محفل نہیں ہے

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

(ص ۸۷)

* * *

نے مہرہ باقی ، نے مہرہ بازی
جیتا ہے رومی ، ہارا ہے رازی

(ص ۷۱)

* * *

مثالیں اور بھی کلام اقبال سے پیش کی جا سکتی ہیں اور بعض مثالیں صوفیانہ مضامین کی بحث میں پہلے پیش بھی کی جا چکی ہیں لہٰذا ان کے اعادے کی ضرورت نہیں ۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت کے ادراک کے لیے علامہ اقبال کا نقطۂ نظر حکما اور فلسفیوں کے بجائے صوفیہ کے نقطۂ نظر سے قریب تر ہے اور وہ بھی اکثر و بیشتر وہی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں جو صوفیہ کے یہاں رائج ہیں ۔ مثلاً علم و ادراک یہی وسیلہ جو تعقل سے مختلف ہے جو تجربہ ہے علامہ کے

نزدیک وہ **Intuition** ہے ۔ اس لفظ کا ماخذ 'دید'، 'نظر' کا مفہوم رکھتا ہے چنانچہ صوفیہ کے یہاں نظر اور خبر دو قسم کے ذرائع کے لیے استعمال ہوا ہے ۔ یہ نظر ، کشف ، وحی ، الہام سب کچھ ہے جس کی تلاش اور طلب صوفی کو ہوتی ہے اور جس کی ترجمانی بقول اقبال مولانا روم کے اس قطعے میں ہوتی ہے :[۱۳]

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست
جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست

زاد دانشمند آثارِ قلم
زاد صوفی چیست ؟ آثار قدم

ہم چو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دید و بر آثار شد

چند گامش گام آہو درخور است
بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است

راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزلِ گام و طواف

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں مشمولہ چوتھے خطبے میں جس کا موضوع خودی ، جبر و قدر اور حیات بعد الموت ہے علامہ اقبال نے تصوف کے بعض اور فکری پہلوؤں کا ذکر کیا ہے اور ان کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر بھی پیش کیا ہے ۔ انسان کے بارے میں یہ تین باتیں علامہ اقبال بیان کرتے ہیں ۔

۱ ۔ اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ بندہ ہے ۔

---

۱۳ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ محولہ بالا ص ۱۲۷ ۔

۲ - ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے -

۳ - ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا -*

اس سلسلے میں صوفیوں بالخصوص حسین منصور حلاج کا ذکر تفصیل سے کیا ہے :[۱۳]

''یہ صرف تصوف تھا جس نے کوشش کی کہ عبادات اور ریاضت کے ذریعے واردات باطن کی وحدت تک پہنچے - قرآن پاک کے نزدیک یہ واردات علم کا ایک سرچشمہ ہیں جن میں ہمیں دو اور یعنی عالم تاریخ اور عالم فطرت کا اضافہ کر لینا چاہیے - اب اگر مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو و نما حلاج کے نعرۂ انا الحق میں اپنے معراج کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین علی ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو میسینوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء الورا ہونے سے انکار تھا - لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنا چاہیے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہوگیا** حالانکہ یہ اس امر کا

---

*ہمارا اردو کا شاعر کس سادگی سے کہتا ہے :

سب پہ جس بار نے گرانی کی
اس کو یہ ناتواں اٹھا لایا

۱۳ - تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۱۴۴ و مابعد -

**مرزا غالب فرماتے ہیں :

ادراک بلکہ علی الاعلان اظہار تھا کہ خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور ایک پختہ تر شخصیت پیدا کر لی جائے تو ثبات و استحکام حاصل کر سکتی ہے ۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوت مبارزت دے رہا تھا ۔''

علامہ نے بجا طور پر اگلے سطور میں مطالبہ کیا ہے کہ مسلمانوں کو صوفیانہ تجربوں کے مطالعے، تشریح اور تفہیم کے لیے جس منہاج کی ضرورت ہے اور جو آج کے حالات کا تقاضہ ہے ، ماضی سے رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سرنو غور کریں اور انھوں نے اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ دہلوی اور جمال الدین افغانی کی کوششوں کی تعریف کی ہے ۔ علامہ اقبال مسلمانوں کے دینی افکار کی تاریخ میں تصوف اور صوفیوں کے کردار کی اہمیت اور ان کی مؤثر حیثیت کو جانتے تھے اور اس کا اعتراف ان کی تحریروں میں جا بجا ملتا ہے ۔ اسی لیے وہ اس نقطۂ نظر سے تاریخ تصوف اسلام مرتب کرنا چاہتے تھے ۔ اس کا اشارہ ان کے مکاتیب اور ملفوظات میں بار بار ملتا ہے لیکن افسوس ہے کہ اپنی دیگر مصروفیات اور آخر عمر میں صحت کی خرابی کی بناء پر وہ اس اہم موضوع کی تکمیل نہ کر سکے ۔ اس کے فکری پہلو سے متعلق بعض خیالات یہاں مختصراً بیان کیے جاتے ہیں ۔

۱ ۔ علامہ اقبال کے نزدیک قلب ، یا فواد جس کا ذکر قرآن حکیم میں ہے ، ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت ہے جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں تک پہنچتے اور ان سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں اور اس قوت دید سے حاصل شدہ اطلاعات (ادراکات) بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں ۔ اس مسئلہ پر ہم سطور بالا میں اظہار خیال کرچکے ہیں ۔

۲ - یہ صوفیانہ تجربہ "فوری" ہوتا ہے - ایک لمحہ اور ایک آن میں حقیقت مطلقہ تک رسائی ہو جاتی ہے - اس منزل آگاہی تک رسائی ایک لمحہ میں ہو جاتی ہے -

عشق کی ایک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بیکراں سمجھا تھا میں

(بال جبریل)

وادیِ عشق بسے دور و دراز است ولے
طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے

(زبور عجم)

اہل خرد اس وادی میں بھٹکتے رہتے ہیں - اُن کے شب و روز اسی میانِ غیب و حضور، گزرتے ہیں :

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشاف

(بال جبریل ص ۷۵)

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا
غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق

(بال جبریل ص ۲۷)

اس طرح کی بصیرت اور اس طرح کا ادراک جو یقین کے ساتھ حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ بن سکے فلسفہ و حکمت کی کتابوں سے نصیب نہیں ہوتی ؛ دید یا نظر سے حاصل ہوتی ہے :

دین مجو اندر کتب اے بے خبر
علم و حکمت از کتب دین از نظر

بوعلی دانندۂ آب و گل است
بیخبر از خستگیہائے دل است

نیش و نوش بوعلی سینا بہل
چارہ سازیہائے دل از اہل دل

مصطفیٰ ؐ بحر است و موج او بلند
خیز و این دریا بجوئے خویش بند

(مثنوی مسافر ص ۲۱)

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

(بال جبریل ص ۴۳)

* * *

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بال جبریل ص ۴۷)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ اہل دل اپنے گرد و پیش سے آنکھیں بند کرکے راہبانہ زندگی اختیار کر لیں تب ہی دل کی آنکھ کھلتی ہے ۔ قرآن حکیم میں بار بار آیات الٰہی کا تذکرہ ہے اور انسان کو بار بار دعوت دی گئی ہے کہ وہ ان آیات الٰہی پر نظر رکھیں :

ہرچہ می بینی ز انوارِ حق است
حکمتِ اشیا و اسرارِ حق است

ہر کہ آیاتِ خدا بیند حر است
اصل این حکمت ز حکم 'انظر' است

(مثنوی پس چہ باید کرد ، ص ۵۷)

اور جو اس حقیقت مطلقہ یا نور مطلقہ تک عقل و خرد ، فلسفہ و حکمت کی مدد سے رسائی چاہتا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص چراغ لے کر آفتاب تلاش کرنے نکلے -

بہ خرد راہ عشق می‌پوئی ؟
بہ چراغ آفتاب می‌جوئی

(پیام مشرق ص ۲۴۳)

۳ - صوفیانہ مشاہدات اور تجربات کی ایک خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے (Wholeness)؛ اس کا ذکر بھی ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں - علامہ اس کو ایک مثال سے اس طرح واضح کرتے ہیں :[15]

''جب میں اپنی پیش نظر میز کا مشاہدہ کرتا ہوں تو اس مشاہدے کے لاتعداد مدلول میز کے واحد مشاہدے میں ضم ہو جاتے ہیں - بالفاظ دیگر مدلولات کی اس کثرت سے میں صرف وہی مدلول انتخاب کرتا ہوں جن کا تعلق زمان و مکان کے ایک خاص نظام سے ہے اور جن کو میز کے حوالے سے باہم سمو کر میں اس کا ایک تصور قائم کر لیتا ہوں - لیکن صوفیانہ احوال میں خواہ یہ احوال کیسے بھی واضح اور متنوع کیوں نہ ہوں ، فکر سمٹ کر ایک نقطے پر آ جاتا ہے

---

۱۵ - تشکیل محولہ بالا ص ۲۷ -

اور اس قسم کے تجزیے کا کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا ۔"

گرچہ ہے افشائے راز ، اہلِ نظر کی فغاں
ہو نہیں سکتا کبھی شیوۂ رندانہ عام

(بال جبریل ۶۲)

عقلی شعور اور صوفیانہ مشاہدہ کا عمل ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے، علامہ اقبال کے حوالہ سے ہم اس کا ذکر پہلے کرچکے ہیں ۔ صوفیہ کا بھی یہی عقیدہ ہے ۔ احکام توحید کی بحث میں حضرت علی الہجویریؒ نے سہل بن عبداللہ کا ایک قول نقل کیا ہے :[16]

"دلہا می شناسد ویرا بیگانگی و عقلہا ادراک نکنندش از روئے چگونگی و بہ بیند ویرا یعنی در عقبی بچشم سر بی ازانک ذات ویرا بینند و یا نہایتہائے را ادراک کنند و این لفظے جامع است مرکل احکام توحید را"۔

۴ ۔ صوفیانہ تجربے یا حال کی ایک خصوصیت علامہ کے نزدیک یہ ہے کہ اسے بیان نہیں کیا جا سکتا اور اس کا ابلاغ تمام و کمال کسی دوسرے تک ممکن نہیں ہے ۔ ہم اس کی طرف پہلے اشارہ کر چکے ہیں ۔ اس پر بعض حضرات کو شاید یہ اعتراض ہو کہ اگر فی الحقیقت صوفیانہ تجربات ناقابل انتقال یا ناقابل ابلاغ ہیں تو پھر ان کی صداقت کی تصدیق کیسے ممکن ہے ۔ یہ اعتراض درست نہیں ہے ۔ بعض فلاسفہ[17] تسلیم کرتے ہیں کہ اگر ہم اس مفروضہ کو تسلیم کر لیں تو پھر صوفیانہ حال کے علاوہ بعض اور اعلیٰ ترین جمالیاتی اور حسی

۱۶ ۔ کشف المحجوب محولہ بالا ص ۳۶۵ ۔
۱۷ ۔ تفصیل کے لیے دیکھیے :
Reason and Intuition in Iqbal's Poetry—Riffat Burki.
Journal of the Regional Culture Institute Vol. VII, No 4

تجربات کو بھی رد کرنا یا ان کی حقیقت سے انکار کرنا پڑے ۵ کیونکہ جو کچھ محسوس کرنے والا محسوس کرتا ہے زبان پوری طرح اس کی ترجمانی سے قاصر ہوتی ہے - یہ بات تو بالکل عام مشاہدے کی ہے کہ جذبات کی شدت کے موقع پر زبان پر اتنی قدرت نہیں ہوتی کہ بیان پر حاوی ہو - ایسے وقع پر 'بے زبانی زبان' اور 'خاموشی گفتگو' بن جاتی ہے - لیکن اس صورت میں کوئی جذبے کی حقیقت یا اس کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا - علامہ اقبال کے نزدیک[۱۸] یہ صورت حال اس سبب سے پیش آتی ہے کہ صوفیانہ تجربات براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے ، یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے - مختصراً اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفی کا مشاہدہ حال ہے قال نہیں -

قلندر جز دو حرف لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

جاوید نامہ میں اسی حقیقت کو ایک دوسرے انداز میں یوں بیان کیا ہے :

گفت این علم و ہنر ؟ گفتم کہ پوست
گفت حجت چیست ؟ گفتم روئے دوست

(ص ۳۷)

۵ - جیسا کہ ہم پہلے نقل کر چکے ہیں علامہ اقبال کے نزدیک صوفیانہ تجربے یا حال میں زمان و مکان کا تصور وہ نہیں رہتا

۱۸ - تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ محولہ بالا ص ۳۰ و مابعد -

جو ہمارے عام شعور اور مشاہدے سے تعلق رکھتا ہے تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ صوفی کا تعلق زمانہ متسلسل سے منقطع ہو جاتا ہے - یہی سبب ہے کہ صوفیانہ حال یا مشاہدہ زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا اور صوفی اپنی طبیعی دنیا کی واردات میں واپس آ جاتا ہے -

صوفیانہ مشاہدے کے بارے میں علامہ اقبال کے نقطہ' نظر کی اس وضاحت کے بعد تصوف کے بعض عناصر کے بارے میں بھی آن کے اقوال و افکار کا جائزہ لینا چاہیے - ان میں سے بعض کا ذکر ہم 'اقبال کا مسلک کلام اقبال کی روشنی میں' کر چکے ہیں - اختصار کے ساتھ یہاں اس بحث کو مکمل کیا جاتا ہے :

۱ - وحدت وجود

وحدت وجود یا ہمہ اوست کا تصور جیسے بعض صوفیہ کے مسلک میں اور بعض صوفیانہ اقوال میں ملتا ہے علامہ اقبال[۳] اسے قبول نہیں کرتے - اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں - خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں اس مسئلہ کے بارے میں علامہ کے یہ خیالات قابل غور ہیں :

''میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہوگیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی ''وحدت الوجود'' کی طرف رخ کرتا ہے - مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوگیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا -''

اس کے بعد علامہ نے 'ایرانی تصوف' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس طرح کے تصوف میں جو ان کے نزدیک اسلامی نہ تھا مختلف اقوام و مسالک حتیٰ کہ قرمطی تحریک کے بھی رہبالیت کے اجزا شامل ہوگئے تھے جن کا مقصد قیود شرعیہ اسلامیہ کو مٹانا اور ان کی شکست و ریخت تھا جس سے ظاہر ہے ملت اسلامیہ کو صدمہ پہنچا - علامہ نے حضرت مجدد الف ثانی (رحمۃاللہ علیہ) کے مکتوبات سے یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ''گسستن'' عین اسلام ہے اور ''پیوستن'' رہبانیت یا تصوف ایران ہے - اس باب میں وہ حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کو جو وحدت وجودی کے انکار اور وحدت شہودی کے اقرار کا مسلک ہے ، قبول کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> ''آپ نے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ 'شان عبدیت انتہائی کمال روحِ انسانی ہے - اس سے آگے اور کوئی مرتبہ نہیں ہے -''

پھر وہ 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کے فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صوفیہ سے ان دونوں کے مفاہیم سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے - دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں - توحید کا مفہوم مذہبی ہے اور وحدت الوجود کا فلسفیانہ - توحید کی ضد کثرت نہیں بلکہ شرک ہے ، وحدت الوجود کی ضد البتہ کثرت ہے - علامہ کے خیال میں صوفیہ نے فلسفہ اور مذہب کے ان دو مختلف مسائل کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان سے یہ غلطی ہوئی - مزید یہ کہ صوفیہ نے وحدت الوجود کی کیفیت تو محض ایک مقام بتایا ہے اور شیخ اکبر یعنی محی الدین ابن العربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے - لیکن سوال یہ ہے کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں ، اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود

جو سالک پر طاری ہوتی ہے محض ایک دھوکہ ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے اور اگر یہ کیفیت وحدت الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو معقولی طور پر ثابت کرنا بھی بے سود ہے ۔

علامہ اقبال نے بعض اقوال جو وحدت الوجود کے قائل صوفیہ سے منسوب ہیں اور ان کے معنی عام طور پر اتحاد و اتصال کے لیے جاتے ہیں ، ایک دوسرے مفہوم میں لیے ہیں ۔ فرماتے ہیں :[19]

''عالم اسلام نے بھی جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق کہ انسان اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرے مذہبی مشاہدات اور واردات کی طرف قدم بڑھایا تو جیسا کہ مطالعے سے پتہ چلتا ہے ، اس تقرب و اتصال کی ترجمانی کچھ اس قسم کے اقوال میں ہوتی رہی مثلاً 'اناالحق' یا 'اناالدہر' 'میں ہوں قرآن ناطق' (علی) 'ما اعظم شانی' (بایزید) ، لہٰذا اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوش محبت میں آ جائے ۔

مولانا روم نے کیا خوب کہا ہے :

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود
این سخن کے باورِ مردم شود''

۲ ۔ سکر و صحو

سکر کی تعریف صوفی یوں کرتے ہیں :[20]

---

۱۹ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، ص ۱۶۶ ۔
۲۰ ۔ سر دلبراں ، محولہ بالا ، ص ۱۹۸ ۔

"حیرت و وحشت ، وولہ و غایتِ بیخودی و ملہوشی و تعطلِ عقل جو مشاہدۂ جمالِ معشوق کا نتیجہ ہو ، یہ وہ حالت ہے جو غیبت سے تقویت پاتی ہے اور طرب و التذاذ کا باعث ہوتی ہے ۔"

اور صحو کی تعریف ہے :

"عارف کا غیبت سے احساس کی جانب واپس آنا ۔"[21]

صوفیہ کے بعض گروہ سکر کے اور بعض صحو کے قائل ہیں ۔ مثلاً سلسلۂ طیغوریہ کے صوفی سکر کے قائل ہیں ۔ ان کے بارے میں صاحبِ کشف المحجوب کا بیان ہے :[22]

"این گروہ تولی با بویزید طیغور بن عیسٰی البسطامی (رحمۃاللہ علیہ) کنند و وے از رؤساء متصوف بود و از کبراء ایشان و طریق وے غلبہ و سکر بود ۔"

سکر اور صحو کی تعریف یہ ہے :

"سکر و غلبہ عبارتیست کہ ارباب معانی کردہ اند از غلبۂ محبت حق تعالٰی و صحو عبارتے از حصول مراد و اہل معانی را اندرین معنی سخن بسیار ست ۔"

اس کے بعد فرماتے ہیں ایک گروہ ایسا ہے جو سکر کو صحو پر ترجیح دیتا ہے جیسا کہ طیغوریہ سلسلے کے بعض اکابر ہیں اور ایک گروہ صحو کو سکر پر ترجیح دیتا ہے جیسا کہ فرقۂ جنیدیہ ۔ ان کے بارے میں صاحب کشف المحجوب کا بیان یہ ہے :[23]

"اما الجنیدیہ ، تولی جنیدیان بابوالقاسم الجنید بن محمد کنند (رضی اللہ تعالٰی عنہ) و اندر وقت وے

---

۲۱ ۔ ایضاً ، ص ۲۴۲ ۔

۲۲ ۔ کشف المحجوب ، محولہ بالا ، ص ۲۲۸-۲۲۹ ۔

۲۳ ۔ ایضاً ، ص ۲۳۵ ۔

ورا طاؤس العلماء گفتندے و سید این طائفہ و امام الائمہ ایشان بود ، طریق وے مبنی بر صحو است بر عکس طیفوریان ، و اختلاف وے گفتہ آمد و معروف ترین مذاہب ومشہور ترین مذہب ویست و مشائخ من (رحمۃ اللہ علیہ) جملہ جنیدی بودہ اند ۔"

صاحب کشف المحجوب کا اپنا مسلک بھی جنیدیہ یعنی صحو کا ہے ۔ انھوں نے حسین بن منصور حلاج کا ایک واقعہ بیان کیا ہے کہ وہ اپنے پیر طریقت عمرو بن عثمان سے تبرا کر کے جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ آپ نے دریافت فرمایا کیسے آئے ۔ جواب دیا "تا با شیخ صحبت کنم" شیخ نے جواب دیا "ما را با مجانین صحبت نیست کہ صحبت را صحت باید ۔" یعنی میں دیوانوں اور مجنونوں سے صحبت نہیں رکھتا کہ صحبت رکھنے کے لیے صحت درکار ہے ۔ گویا جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کے نزدیک منصور مخبوط الحواس تھے ۔ جنید (رحمۃ اللہ علیہ) کا اپنا قول ہے "صحو عبارت از صحت حالست باحق ۔"[۲۴]

ظاہر ہے علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ حالت صحو کو حالت سکر پر ترجیح دیتے ہیں اور اس کا اعتراف ان کی تحریروں میں موجود ہے ۔

۳ ۔ رضا

صوفیہ نے رضا کی تعریف یوں کی ہے :[۲۵]

"اللہ تعالیٰ پر اعتماد کلی رکھنا اور اس کے ہر برتاؤ سے خوش رہنا ، اس کا ادنیٰ مرتبہ صبر ہے اور اعلیٰ مرتبہ تسلیم ۔"

---

۲۴ ۔ ایضاً ، ص ۲۳۵ ۔

۲۵ ۔ سرِ دلبراں ، محولہ بالا ، ص ۱۲۸ ۔

صوفیہ میں فقراء محاسبیہ جن کا سلسلہ ابو عبداللہ الحارث بن الاسد تک پہنچتا ہے ، رضا کو جملہ مقامات سے اعلیٰ قرار دیتے ہیں ۔[26]
صاحب کشف المحجوب[27] لکھتے ہیں کہ رضا دو طرح کی ہے :

''یکے رضائے خداوند از بندہ و دیگر رضائے بندہ از خداوند تعالیٰ و تقدس ۔''

''اما حقیقتِ رضائے خداوند عزو جل ارادت ثواب و نعمت و کرامت بندہ باشد و حقیقت رضائے بندہ اقامت بر فرمانہائے وے و گردن نہادن مر احکام ویرا ، پس رضائے خداوند تعالیٰ متقدم است بر رضائے بندہ ۔''

صاحب کشف المحجوب نے اس مسئلہ کو نہایت تفصیل سے لکھا ہے اور اس میں اختیار کی بحث بھی آ گئی ہے ۔ علامہ اقبال کا نقطۂ نظر اس باب میں ان کے اس مشہور شعر سے واضح ہے :

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

۴ ۔ فقر

اس موضوع پر ہم پہلے تفصیل سے اظہار خیال کرچکے ہیں ، صوفیہ کا عام مسلک یہ ہے کہ تونگری پر محتاجی کو ، کثرت پر قلت کو ، آرام پر تکلیف کو ترجیح دیتے ہیں ۔ اقبال اس حد تک ان چیزوں کی تردید کرتے ہیں جہاں ان سے خودی کو ضعف پہنچتا ہے لیکن فقر کے اس تصور کو جس میں قناعت اور خودداری کے ساتھ توکل ہو بصارت اور بصیرت کے لیے ضروری سمجھتے ہیں :

---

۲۶ ۔ کشف المحجوب ، محولہ بالا ، ص ۴۰۹ ۔
۲۷ ۔ ایضاً ۔

گرچہ باشی از خداوندانِ ده
فقر را از کف مده ، از کف مده

سوز او خوابیده در جانِ تو ہست
ایں کہن مے از نیاگانِ تو ہست !

در جہان جز دردِ دل ساماں مخواہ
نعمت از حق خواہ و از سلطاں مخواہ !

اے بسا مردِ حق اندیش و بصیر
می‌شود از کثرتِ نعمت ضریر !

کثرتِ نعمت گدازِ از دل برد
ناز می‌آرد نیاز از دل برد !

سالہا اندر جہاں گردیدہ‌ام
نم بچشمِ منعماں کم دیدہ‌ام !

(جاوید نامہ ، ۲۴۲)

با تو گویم معنیِ این حرف بکر
غربت دین نیست فقر اہل ذکر

۵ - قرب و محبت الٰہی

اس موضوع پر صوفیہ نے بہت کچھ لکھا ہے اور اس کی کچھ تفصیل ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں -

قرب و بعد کی تعریف صوفیانہ اصطلاح میں یوں ہے:[۲۸]

''قرب صفات الٰہی سے متصف ہونا ، سیر قطرہ بجانبِ دریا ، رفع تعینات ، حجابِ خودی کا اٹھنا -''

---

۲۸ - سرِ دلبراں ، محولہ بالا ، ص ۲۷۹-۲۸۰ -

اور 'بعد' تقید بقیودِ صفات بشری ، لذات نفسانی میں گرفتار رہ کر مبداء حقیقی سے دوری اور حقیقتِ حال سے بے خبری میں رہنا - انسان اپنے سے جتنا قریب ہے حق سے اتنا ہی دور ہے - یہ قرب و بعد مکانی نہیں بلکہ صفاتی و حالی ہے -

صوفی کہتے ہیں کہ قرب کا حصول نور الٰہی کے بغیر میسر نہیں ہوتا ، اس نور کے پرتو سے سالک کی ہستی مجازی دور ہو کر ایہ تقرب شہودی حاصل ہوتا ہے -

علامہ اقبال ان معنوں میں اس تقرب یا قرب شہودی کو قبول نہیں کرتے جہاں سالک کی ذات اس کی خودی معدوم یا ضم ہو جائے - ہاں جیسا کہ انہوں نے لکھا ہے شہود میں تجربے کی آخری منزل ان کے نزدیک عبدیت ہے جس کا ذکر حضرت مجدد الف ثانی نے بھی فرمایا ہے - قرب و محبت الٰہی کے باب میں علامہ کے بعض اشعار یہ ہیں :

لی مع اللہ ہر کرا در دل نشست
از جوان مردے طلسم من شکست

گر تو خواہی من نباشم درمیان
لی مع اللہ بازخوان از عینِ جان

(جاوید نامہ ، ص ۲٦)

علامہ اپنے ایک مکتوب میں خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں :[۲۹]

''آپ کو یاد ہوگا کہ جب آپ نے مجھے ''سرالوصال'' کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے ''سر الفراق'' کہا جائے - اس وقت میرے ذہن میں یہی امتیاز تھا جو

---

۲۹ - خطوطِ اقبال مرتبہ رفیع الدین، ہاشمی ، مکتبہ خیابان ادب لاہور، ١٩٧٦ء ، ص ١١٦-١١٧ -

مجدد الف ثانی نے کیا تھا ۔ آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شانِ عبدیت انتہائی کمال روحِ انسانی کا ہے اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں ، یا محی الدین ابن العربی کے الفاظ میں عدم محض ہے ۔ بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ حالت سکر منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے قوانین حیات کے عین مطابق ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت کیفیت صحو ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا ۔"

اس خط کے آخر کی عبارت یہ ہے :

"قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے ۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذاتِ باری کثرتِ نظامِ عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا ، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی ، مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ، اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے مگر علم الحیات کی رو سے اس پر بحث کرنا بہت فرصت چاہتا ہے جس پر پھر کبھی لکھوں گا ۔"

اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ تصوف یا صوفیانہ مشاہدے ، تجربے یا کیفیت کو علامہ اقبال اسی وقت تک اور اسی حد تک تسلیم اور قبول کرنے کے لیے تیار ہیں جب وہ علم الحیات کی رو سے ثابت ہو سکے اور حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مفید ہو - دوسری بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن پہلی بات اتنی واضح نہیں - علامہ اقبال خود صوفیانہ مشاہدے کی بحث میں یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ اس مشاہدے اور تجربے کو سمجھنے ، جانچنے ، پرکھنے یا اس کی اہمیت و حقیقت کا تعین فلسفہ یا ایسے علوم کے ذریعے سے ممکن نہیں ہے جن کا تعلق ادراک بالحواس سے براہ راست ہے اور جو تعقل اور منطقی استدلال ، استخراج یا فلسفہ کی پیداوار ہیں - علامہ خود ایسی صورتوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کی علم الحیاتی توجیہہ و تشریح نہیں ہو سکتی مثلاً مراقبہ جس کی تعریف صوفیا یوں کرتے ہیں :

''دل کی ما سوا سے نگہبانی ، دل میں مقصود کے تصور کی محافظت کرنا ، بندہ کا اپنے علم کو بغرض فیضانِ علم قدسی حق تعالیٰ کی جانب رجوع کرنا -"

۱۹۳۶ء میں دہلی میں یوم غالب کی تقریب کے لیے علامہ سے پیغام کی درخواست کی گئی ، خواجہ حسن نظامی کو اس سلسلے میں لکھتے ہیں :[۳۰]

''دو سال سے علیل ہوں :

سخن اے ہمنشین از من چہ خواہی
کہ من با خویش دارم گفتگوے

مراقبہ کیا تو مرزا ہرگوپال تفتہ مرحوم کی روح سامنے آ گئی اور

---

۳۰ - خطوط اقبال ، محولہ بالا ، ص ۱۲۰ -

دلی والوں کے لیے یہ دو شعر نازل کر کے غائب ہوگئی :

درین محفل کہ افسونِ فرنگ از خود ربود او را
نگاہے پردہ سوز آور ، دلے دانائے راز آور

مے این ساقیانِ لالہ رو ذوقے نمی بخشد
ز فیض حضرتِ غالب ہمان پیمانہ باز آور"

یہ چند مثالیں ہم نے اس لیے نقل کیں تا کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ علامہ اقبال نہ تو نفس تصوف کے مخالف تھے نہ اس روحانی تجربے ، مشاہدے ، کیفیت اور حال کے منکر تھے جسے صوفیانہ تجربہ کہتے ہیں بلکہ وہ اُن اصطلاحات کو بھی بکثرت استعمال کرتے ہیں جو صوفیانہ اصطلاحات ہیں ، ہاں ان کے مطالب و مفاہیم کی توجیہ وہ بعض صوفیوں کی توجیہہ اور تشریح سے مختلف عنوان سے کرتے ہیں (مثلاً وحدت وجود اور وحدت شہود) لیکن ان تشریحات میں بھی اکثر و بیشتر وہ اپنی تائید کے لیے صوفیائے کرام اور مفکرین اسلام کے اقوال و ارشادات ، اُن کی تصریحات اور تشریحات کا حوالہ دیتے ہیں - یہی سبب ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام ، تابعین ، تبع تابعین سے لے کر دور اول کے صوفیہ تک اور پھر صوفیہ کے مختلف طبقات و ادوار کے بزرگان کرام کے حوالے اور اُن کے اقوال و ارشادات اُن کے کلام میں بکثرت ملتے ہیں اور یہ سلسلہ اُن کے اپنے دور کے صاحبان حال تک پہنچتا ہے - وہ طریق بیعت کے بھی قائل ہیں اور پیر و مرشد کی رہبری اور رہنمائی کے بھی اور اس میں وہ ایک سلسلۂ تصوف کے پابند نہیں - وہ خود سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے - ممکن ہے یہ صوفیانہ اصطلاح میں بیعتِ تبرک ہو - یعنی ایسی بیعت جو بلوغ سے پہلے اور شعور معاملات سے قبل کسی بزرگ یا صوفی سے کی گئی ہو اور جس میں سالک کو یہ اختیار رہتا ہے کہ وہ پھر اپنی

روحانی تربیت ، تزکیہ نفس اور تصفیہ باطن کے لیے کسی اور بزرگ سے بھی بیعت کر سکتا ہے ۔ وہ صوفیائے کرام کے مزارات پر حاضری بھی دیتے ہیں اور ان کے حوالہ یا وسیلہ سے طالب دعا بھی ہوتے ہیں ۔ اس کی متعدد مثالیں اُن کے کلام نظم و نثرمیں موجود ہیں ۔ وہ ان صاحبانِ حال کے اس دنیا سے رخصت ہونے کے بعد بھی ان کے تصرف اور ان سے جاری ہونے والے فیض کو تسلیم کرتے ہیں اور اپنے روحانی سفر میں وہ قدم قدم پر ان سے رہبری اور رہنمائی حاصل کرتے ہیں ۔ تصوف کے مسلک کی اہمیت پر بھی وہ بار بار زور دیتے ہیں اور موجودہ دور میں خاص طور پر اس کی ضرورت کی طرف لوگوں کو متوجہ کرتے ہیں ۔ تاریخ اسلام میں ہر دور میں ان مردان خدا نے جس طرح دین مبین کی خدمت کی ، اسلام کا پیغام دور دراز گوشوں تک پھیلایا ، اس کی بکثرت مثالیں اُن کے کلام میں ملتی ہیں ۔ خدمت خلق جو ان بزرگوں کا شیوہ تھا اقبال اس کی بھی تعریف کرتے ہیں ۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ان مردان خدا کی حق گوئی اور بیباکی کو وہ اعلیٰ کردار کا جوہر جانتے ہیں ۔ یہ وہ بزرگ تھے جن کے نزدیک سلطان جابر کے سامنے اعلان کلمۂ حق ایک بڑا جہاد تھا اور ایک نہیں کئی مثالیں علامہ اقبال کے کلام میں ایسے واقعات کی تائید میں موجود ہیں ۔ اللہ کے یہ نیک بندے اگر سلاطین امرا اور ارباب حل و عقد سے تعلق بھی قبول کرتے ہیں تو اس لیے کہ اُن سے خلق خدا کو فائدہ پہنچے اور وہ اُن کی آمرانہ زور دستی سے کمزوروں اور ضعیفوں کو محفوظ رکھ سکیں ۔ یہ لوگ تن کی دنیا اور دھن کی دنیا سے زیادہ من کی دنیا کی فکر کرتے ہیں ۔ علامہ اقبال کے نزدیک بھی ”آتا ہے دھن جاتا ہے دھن“، وہ بھی من کی دنیا میں ڈوب کر سراغ زندگی پا جانے کی تعلیم دیتے اور تلقین کرتے ہیں ۔ یہ لوگ جو روحانی سلطنتوں کے فرمانروا ہوتے ہیں ، اپنے آپ کو درویش اور قلندر کہتے ہیں ۔ 'درویش خدا مست' جو شرق ہوتے ہیں نہ غربی ۔ علامہ بھی بار بار

اپنے درویش ، فقیر اور قلندر ہونے پر فخر کرتے ہیں اور اس فقر و درویشی کا سلسلہ وہ صوفیائے کرام کی طرح رسولِ اکرم ؐ کی ذات بابرکات تک پہنچاتے ہیں اور جو کچھ بھی ''متاعِ فقیر'' ہے وہ ان کے نزدیک اسی کے فیض کا نتیجہ ہے :

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید ؟
نسیمے از حجاز آید کہ ناید ؟

سرآمد روزگارِ این فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

(ارمغان حجاز ص ۱۳)

بمنزل کوش مانندِ مہِ نو
درین نیلی فضا ہر دم فزون شو

مقامِ خویش اگر خواہی درین دہر
بحق دل بند و راہِ مصطفٰی رو

(ارمغان ص ۸۹)

یہی وجہ ہے کہ اقبال کے کلام میں عشق رسول کے نہایت ولولہ انگیز اور مؤثر آثار ملتے ہیں بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ عشق رسول اُن کے فلسفہ اور فکر ، اُن کے تصوف اور شعر سب کا مرکز و محور ہے - عشق کو صوفیائے کرام نے اپنے افکار و خیالات میں جو اہمیت بخشی ہے اور اس کی جس طرح تشریح و تفسیر کی ہے اس کا پرتو علامہ اقبال کے کلام میں بھی ملتا ہے - ہم اس کی تفصیل پہلے بیان کر چکے ہیں - قاضی حمید الدین ناگوری ؒ نے لکھا ہے[۳۱] کہ مراتب طریق حسب ذیل ہیں :

(۱) علم (۲) عمل (۳) نیت (۴) صدق (۵) عشق -

---

۳۱ - سر دلبران محولہ بالا ص ۲۶۶ -

اگر علامہ اقبال کے افکار و خیالات کا تجزیہ کیا جائے تو آپ کے یہاں بھی مراتب طریق کچھ اسی طرح ہیں اگرچہ ان اصطلاحات کی تعریف وہ بعض صوفیہ سے مختلف کرتے ہیں - مثلاً ان کے یہاں بھی علم نظر ہے نہ کہ محض خبر - عمل ان کی شاعری کا مزاج ہے بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کی شاعری اور فلسفہ کا بنیادی عنصر ہی حرکت یا عمل (Dynamism) ہے اور زندگی کو ایک عمل مسلسل اور ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کرتے ہیں اور عشق جو مراتب طریق میں اعلیٰ ترین و آخری مرتبہ بتایا جاتا ہے وہ علامہ کے یہاں بھی ان کے تصوف اور فکر پر غالب ہے -

بعض حضرات نے علامہ اقبال کے تصور خودی کو آن کے تصوف کا بنیادی عنصر یا اساس بتایا ہے - اگر تصوف سے مراد حیات انسانی کے مدارج و منازل ، حال و مقام ، مقصد و انجام ہو تو اقبال کے فلسفۂ خودی کو بیشک ان کا تصوف یا فلسفۂ تصوف یا آن کے تصوف کی فکری اساس قرار دے سکتے ہیں - علامہ اقبال اپنے اس فلسفے کے ماخذ کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر نکلسن کے نام لکھتے ہیں :

''اسرار کا فلسفہ مسلمان صوفیا اور حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے -"

اس لیے یہاں علامہ اقبال کے اس خاص مسلک یا آن کے فلسفۂ خودی کا مختصر جائزہ لینا ضروری ہے - مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی کے عنوانات ہی تصوف کے تاریخی ، تہذیبی اور فکری پس منظر کی طرف نشان دہی کرتے ہیں - اسرار و رموز کی اصطلاحیں تصوف کی اصطلاحیں ہیں - صوفی کہتے ہیں :[۳۲]

---

۳۲ - ایضاً ص ۱۸۰ -

''جس طرح عالم کبیر یعنی کائنات میں بہت مظاہر اور اسماء ہیں مثلاً عقل اول ، اور قلم اعلیٰ اور نور اور نفس کلی اور لوح محفوظ وغیرہ اسی طرح عالم صغیر یعنی انسان میں بہت مظاہر و اسماء ہیں اور باعتبار ظہور مراتب کے ان اسماء کے اصطلاحی نام یہ ہیں :

(۱) سر (۲) خفی (۳) روح (۴) قلب (۵) کلمہ
(۶) فواد (۷) صدر (۸) روع (۹) عقل (۱۰) نفس

اور سر کی تعریف یہ ہے :

''سر اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا نور صرف صاحب دل اور 'راسخین فی العلم' ہی کو معلوم ہوتا ہے۔''

علامہ اقبال بھی یہ فرماتے ہیں کہ صاحب دل ہی پر حقیقت و معرفت کا انکشاف ہوتا ہے ۔ مثنوی کے سرنامہ کے اشعار :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گرد شہر
کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست

زین ہمرہان سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می‌نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می‌نشود آنم آرزوست

یہ اشعار مولانا جلال الدین رومی (رحمۃ اللہ علیہ) کے ہیں جو علامہ اقبال کے پیر و مرشد اور اُن کی فکر و فن کے رہبر و رہنما ہیں ۔ ان اشعار کی روح پر غور کرنے سے ظاہر ہے کہ شیخ چراغ لے کر انسان کی تلاش میں نکلتا ہے ۔ چراغ کی علامت بڑی معنی خیز ہے اور

نور و چراغ کو ہی معرفت کا وسیلہ بتایا ہے - اللہ تعالیٰ خود نور السمٰوات و الارض ہے - یہی نور معرفت انبیا علیہم السلام اور خاصان خدا کے قلب کو منور کرتا ہے - تخلیق کائنات کا مقصد انسان کی تخلیق ہے ، جسے خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب جلیلہ عطا ہوا ہے - یہی انسان انسان کامل اور مرد مومن ہے - یہی مقصود حیات اور مقصد گردش روزگار ہے -

مثنوی کی تمہید میں ہی مولانا روم کے فیض کا اعتراف ہے :

پیرِ رومی خاک را اکسیر کرد
از غبارم جلوہہا تعمیر کرد

ذرہ از خاکِ بیابان رخت بست
تا شعاعِ آفتاب آرد بدست

پیر رومی :

ع کو بحرف پہلوی قرآن نوشت

خواب میں ظاہر ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں :

گفت اے دیوانۂ اربابِ عشق
جرعۂ گیر از شرابِ نابِ عشق

بر جگر ہنگامۂ محشر بزن
شیشہ بر سر ، دیدہ بر نشتر بزن

اس نصیحت کا یہ اثر ہوا :

بر گرفتم پردہ از رازِ خودی
وانمودم سرِ اعجازِ خودی

خودی کا لفظ علامہ کے یہاں اس کے عام اور رائج معنوں یعنی

غرور ، تکبر ، کبر و ناز ، خود پسندی ، خود غرضی وغیرہ کے
معنوں میں استعمال نہیں ہوا ہے - اقبال کی مراد خودی سے وہ مرکز
یا نقطہ ہے جو اصل حیات اور قوت حیات ہے اور جس پر نظ
عالم کی بنیاد اور اساس قائم ہے - بعض صورتوں سے خودی کو
تقویت پہنچتی ہے اور بعض سے ضعف - پروفیسر رشید احمد صدیق
نے بڑی خوبی سے چند جملوں میں یہ مفہوم یوں واضح کیا ہے:-

''دعوی یہ ہے کہ نظام عالم کی بنیاد خودی پر ہے ، ا
ہر وجود کا تعین اسی نسبت سے ہے جس نسبت سے اس
خودی کو استحکام و استواری ہے - ہر چیز کا مدار و نع
اس چیز کے مستقل وجود سے ہے - جس وقت وہ چیز اپ
وجود سے غافل ہوئی اس پر ایک دوسری حقیقت یا تع
حقیقت کا اطلاق ہوگیا - اس طور پر تعین وجود استحکام وج
پر منحصر ہے - استحکام کا نہ رہنا اس چیز کو تعلق تع
سے محروم کر دیتا ہے اور جب تعین باقی نہ رہا تو وجود
تخیل معدوم ہوگیا - اس راز کو اقبال نے چند مثالوں
واضح کیا ہے :-

''چوں حیات عالم از زور خودی است
پس بقدر استواری زندگی است

کوہ چون از خود رود دریا شود
شکوہ سنج جوشش دریا شود

موج تا موج است در آغوش بحر
می کند خود را سوار دوش بحر

---

۲۳ - پیام اقبال ، رشید احمد صدیقی مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں
مرتبہ پروفیسر سید وقار عظیم مطبوعہ مجلس ترقی ادب ، لاہور طبع او
۱۹۷۳ء ، ص ۱۳۸ -

گر بفطرت پختہ‌تر بودے نگین
از جراحت‌ہا بیاسودے نگین"

مثنوی کے پہلے ہی عنوان میں اس کی تفصیل میں بہت سے اشعار ہیں اور اس موضوع پر اتنا لکھا جا چکا ہے کہ اس کا اعادہ طوالت کا باعث ہوگا - صرف چند اشعار نقل کیے جاتے ہیں :

میکشد از قوتِ بازوے خویش
تا شود آگاہ از نیروئے خویش

خودفریبی‌ہائے او عینِ حیات
ہمچو گل ار خون وضو عینِ حیات

بہرِ یک گل خونِ صد گلشن کند
از پئے یک نغمہ صد شیون کند

اور مقصد اس کا کیا ہے؟

خامہٴ او نقش صد امروز بست
تا بیارد صبح فردائے بدست

شعلہ‌ہائے او صد ابراہیمؑ سوخت
تا چراغِ یک محمدؐ برفروخت

دوسرا عنوان ہے : "حیات خودی از تخلیق و تولید مقاصد است -"

اس عنوان کا خلاصہ ان چند اشعار میں دیکھیے :

زندگی در جستجو پوشیدہ است
اصلِ او در آرزو پوشیدہ است

آرزو را در دلِ خود زندہ‌دار
تا نگردد مشتِ خاکِ تو مزار

طاقتِ پرواز بخشد خاک را
خضر باشد موسیِ ادراک را

دل ز سوزِ آرزو گیرد حیات
غیرِ حق میرد چو او گیرد حیات

ما ز تخلیقِ مقاصد زنده ایم
از شعاعِ آرزو تابنده ایم

اگلا عنوان ہے ''خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد ۔''

ہم اس کی تفصیل تصوف کی بحث میں لکھ آئے ہیں اور علامہ اقبال کے وہ اشعار بھی پیش کر چکے ہیں جن سے آن کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہوتی ہے ۔ مختصراً یہ کہ :

عاشقی آموز و محبوبے طلب
چشمِ نوحے قلبِ ایوبے طلب

کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے
بوسہ زن بر آستانِ کاملے

شمعِ خود را ہمچو رومی برفروز
روم را در آتشِ تبریز سوز

اور وہ محبوب کون ہے :

ہست معشوقے نہان اندر دلت
چشم اگر داری بیا بنمائمت

عاشقانِ او ز خوبان خوب‌تر
خوشتر و زیباتر و محبوب‌تر

دل ز عشقِ او توانا می‌شود
خاک ہمدوشِ ثریا می‌شود

خاکِ نجد از فیضِ او چالاک شد
آمد اندر وجد و بر افلاک شد

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰؐ است
آبروئے ما ز نامِ مصطفیٰؐ است

اس کے بعد نعت رسول کریمؐ کے وہ اشعار ہیں جن کو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔

اگلا عنوان ہے: ''در بیان اینکہ خودی از سوال ضعیف می گردد۔''

اس کی مفصل ہم فقر کے سلسلے میں لکھ آئے ہیں۔ ہماری زبان میں فقیر اور گداگر یا سوالی ہم معنی سمجھے جاتے ہیں۔ تصوف میں یا اقبالؒ کے یہاں فقر کے معنی فقر غیور کے ہیں۔ فقیر محتاج، محروم اور معذور کے معنوں میں نہیں بلکہ:

اے خنک آن تشنہ کاندر آفتاب
می نخواہد از خضر یک جامِ آب

تر جبین از خجلتِ سائل نشد
شکل آدم ماند و مشتِ گل نشد

زیرِ گردون آن جوانِ ارجمند
می‌رود مثلِ صنوبر سربلند

در تہی‌دستی شود خوددارتر
بخت او خوابید و او بیدارتر

اس کے بعد عنوان ہے :

''در بیان اینکہ چون خودی از عشق و محبت محکم می گردد قوائے ظاہرہ و مخفیہ نظام عالم را مسخر می سازد ۔''

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عشق کا نتیجہ واماندگی ، سردگی ، مہجوبی ، محرومی ، اضمحلال نہیں بلکہ :

از محبت چون خودی محکم شود
قوتش فرمانده عالم شود

پنجہ او پنجہ حق می شود
ماہ از انگشت او شق می شود

در خصومات جہان گردد حکم
تابع فرمان او دارا و جم

اس کے بعد حضرت بوعلی قلندر کا وہ واقعہ نظم کیا ہے جسے ہم نقل کر چکے ہیں اور جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مردان خدا جو حق بین و حق آگاہ ہوتے اور جو بظاہر اسباب ظاہری ، شان و شوکت اور قوت و عظمت سے محروم ہوتے ہیں ، ان کی ہیبت اور جلال سے سلاطین وقت کانپتے اور لرزہ براندام رہتے ہیں ۔ اس کے بعد عنوان ہے: ''حکایت درین معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ باین طریق مخفی اخلاق اقوام غالبہ را ضعیف می سازند'' ۔

مثنوی کا یہ حصہ نہایت اہم اور دراصل اس مثنوی کا محرک یا محور ہے ۔ علامہ اقبال اور دوسرے علماء ، مورخین اور فلاسفروں نے تاریخ اسلام کا جائزہ لیتے ہوئے مسلمانوں کے عروج اور زوال کی داستان کا بڑے غور سے مطالعہ کیا ہے ۔ دو باتیں

صاف ظاہر ہیں ۔ اسلام کے دور عروج میں مسلمان ایک 'قوم غالب' تھی ۔ اس وقت کی دنیا کی عظیم ترین سلطنتوں میں سلطنت روم اور سلطنت ایران کو انھوں نے اپنے قدموں سے روند ڈالا تھا ۔ تہذیب و تمدن ، آئین سیاست و تدبر ، تجارت و صنعت ، سیر و سفر علمی تحقیق و تفتیش ، غرض انسانی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس میں مسلمانوں نے قابل قدر اضافہ نہ کیا ہو اور اس کے بعد ان کا دور زوال آیا ۔ یہ زوال محض کسی ایک سلطنت یا حکومت سے محرومی کا نتیجہ نہ تھا بلکہ خود اسلامی سلطنتوں کا زوال مسلمانوں کے ذہنی اور فکری قویٰ کے مضمحل ہونے کا نتیجہ تھا جس کا اصلی سبب یہ تھا کہ جب اسلام پھیلا اور مسلمانوں کو دنیا کے دوسرے حصوں کے رہنے والوں اور ان کے افکار و خیالات سے واسطہ پڑا تو قدرتی نتیجہ کے طور پر وہ کسی نہ کسی حد تک ان افکار و خیالات سے متاثر ہوئے ۔ یہ افکار و خیالات خواہ دور قدیم میں یونانی فلسفیوں کے نظریات ہوں یا ایرانی مفکرین کے خیالات یا ہندی ، بدھ اور ویدانت فلسفہ یا دور جدید میں بعض مغربی مفکرین کے نظریات ان کے عمل اور رد عمل سے مسلمانوں کے اپنے افکار و خیالات میں بعض ایسے عناصر شامل ہوگئے جن کا سراغ قرآن حکیم، احادیث نبوی ، اقوال و اعمال صحابہ میں نہیں ملتا بلکہ ان میں سے بعض صریحاً اسلام کی روح کے منافی ہیں ۔ اس کی کچھ بحث ہم تصوف کے تاریخی پس منظر کے آغاز میں یونانی ، ایرانی اور ہندوستانی ماخذات کے عنوان سے کر چکے ہیں ۔ اس کا ایک سبب علامہ اقبال کے بقول یہ تھا کہ مسلمانوں میں قرآن حکیم کی بصیرت کم ہوگئی تھی اور اگر ہم بحیثیت مسلمان زندہ رہنا چاہیں تو 'جز بہ قرآن زیستن' اور کسی طرح ممکن نہیں ۔ خطبات میں ارشاد فرماتے ہیں :۲۳

---

۲۳ ۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، محولہ بالا ، ص ۳-۵ ۔

''فلسفہ' یونان کی حیثیت تاریخ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے لیکن جب ہم علم کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں جن کا ظہور فلسفہ' یونان کے زیر اثر ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجموعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی - سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی - اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے نہ کہ نباتات و حشرات یا ستاروں کی دنیا ؛ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی الٰہی سے بہرہور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے ، نیز دن رات کے اختلاف ، تاروں بھرے آسمان اور بادلوں کا جو فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں - سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی - اس کا خیال تھا ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا تاہم اس کی بناء پر ہم ایک رائے قائم کر سکتے ہیں - برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالٰی کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عنداللہ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا - یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعے میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا - بہ الفاظ دیگر انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فکر یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دو سو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور سے نہیں کہ قرآن پاک کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے -''

یونانی فلسفہ کے رد میں مسلمانوں نے بالخصوص متکلمین نے بہت کچھ لکھا اور بقول علامہ اقبال بعض مسلمانوں میں ایک طرح کی ذہنی بغاوت اس رجحان کے خلاف پیدا ہوئی - علامہ اقبال صوفیہ اور متکلمین کی اس خدمت کی طرف اشارہ کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ تحریکیں اتنی بارآور نہیں ہوئیں جتنا ضروری تھا کیونکہ بعض حدود ، قیود اور علائق ایسے تھے کہ اسلام کی تشکیل الٰہیات کی کوششوں کو پوری طرح قوت حاصل کرنے اور پھلنے پھولنے کے مواقع نہیں ملے اور ایک حد تک یہ سلسلہ اب تک جاری ہے -

ان افکار و خیالات و مسائل میں سے جو علامہ اقبال کے نزدیک روح اسلام کے منافی اور تعلیمات قرآن کے مخالف ہیں نفی خودی کا ایک مسئلہ ہے جو بقول ان کے اقوام مغلوبہ نے ایک حکمت کے طور پر مسلمانوں کے افکار و خیالات میں داخل کیا تاکہ ان کی قوت عمل مفلوج ہو جائے اور اقوام مغلوبہ کو ان کے غلبہ سے نجات مل سکے - علامہ اقبال نے افلاطون یونانی کو اس مسلک گوسفندی کا ایک علمبردار بتایا ہے ، جس کے افکار کا اسلامی تصوف اور مسلمانوں کی ادبیات پر گہرا اور دور رس اثر پڑا ہے - چنانچہ اگلے عنوان میں ہے :

''در معنی اینکہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیات اسلامیہ از افکار او اثر عظیم پزیرفتہ بر مسلک گوسفندی رفتہ است و از تخیلات او احتراز واجب است -''

افلاطون کی تعلیمات بقول علامہ اقبال کیا ہیں ؟

''گفت سرّ زندگی در مردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است

بر تخیلہائے ما فرمانرواست
جامِ او خواب آور و گیتی رباست

گوسفندے بر لباسِ آدم است
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است

- - - - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - - - -

منکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

زندہ جان را عالمِ امکان خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیان خوش است

علامہ اقبال کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ تمام انسانی جد و جہد ، اس کے اعمال و افکار کا انجام اور مقصد خواہ انفرادی سطح پر ہو یا اجتماعی اور قومی سطح پر حیات اور زندگی ہے ۔ اس لیے اس کا فلسفہ و حکمت ، اس کی تعلیم و تدریس ، اس کی سیاست اور قانون ، اس کے علوم و فنون سب کو اسی ایک مقصد کا تابع ہونا چاہیے اس لیے کسی بھی علم و فن کی قدر و قیمت اور اہمیت کا اندازہ اس سے لگانا چاہیے کہ وہ کہاں تک حیات آفریں ، حیات افروز یا حیات پرور ہے اور کہاں تک مصاف زندگی میں سیرت فولاد پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے ۔ اس کے برعکس جو فلسفہ یا نظریہ حقیقت سے گریز ، زندگی سے فرار اور مصاف زندگی سے روگردانی کی تعلیم دے وہ زہر قاتل ہے ۔ اسی لیے علامہ کے نزدیک ''العلم للعلم'' (Art for the Sake of Art) کا جمالیاتی تصور بھی زمانۂ تنزل کی ایجاد ہے جس کا مقصد انسان کو ذوق حیات اور جذبۂ عمل سے محروم

اثر دیتا ہے ۔[۳۵]

مثنوی کا اگلا عنوان نہایت اہم ہے ۔ یہ ہے ''در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ'' ۔

یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے کہ تصوف نے شعر و ادب کے ذریعے سے مسلمانوں کے معاشرے اور ان کی حیات ملی کو جس طرح متاثر کیا علامہ کے نزدیک چونکہ شعر اپنی تاثیر میں فلسفہ اور کلام نثر سے زیادہ زود اثر اور تہ نشین ہوتا ہے اس لیے اس کا حلقۂ اثر وسیع بھی ہوتا ہے اور دور رس بھی، چونکہ عجمی تصوف اور ہندی تصوف دونوں کے اظہار خیال کا ایک ذریعہ اور وسیلہ فارسی اور اردو شاعری بھی رہی اس کی وجہ سے غیر اسلامی منفی صوفیانہ اقوال و افکار ان اشعار کے پردے میں مسلمانوں میں اس درجہ رائج و مقبول ہوئے کہ ناواقف مسلمان ان شاعروں کو ترجمان اسلام سمجھنے لگے اور ان کے تکشف و تصوف کے اثر سے ایسے مضامین جن کا تعلیمات اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا بلکہ جن میں صریحاً بعض شعائر اسلام کی تذلیل اور تضحیک کا پہلو موجود تھا ، صوفیانہ مذاق اور صوفیانہ انداز بیان کی تاویل میں نہ صرف گوارا بلکہ قبول کر لیا گیا ۔ ایسے مضامین کو صوفیانہ یا اسلامی تصوف سے اس کا کوئی رشتہ قائم کرنا کیسے ممکن ہے ۔ اسلم جیراجپوری لکھتے ہیں :[۳۶]

''تصوف کا ''مسئلۂ عینیت'' افلاطون کے ''مسئلۂ اعیان'' سے بھی زیادہ عجیب و غریب ہے ۔

''ہمہ اوست ، کے عقیدے نے ایک ایسی ہمہ گیر عینیت کی

---

۳۵ ۔ بحوالہ فلسفۂ اقبال ، اکرام الحق سلیم ، مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں محولہ بالا ، ص ۲۱۲ ۔

۳۶ ۔ مثنوی اسرار خودی ، مشمولہ اقبال معاصرین کی نظر میں ، محولہ بالا ص ۲۳۹ و ما بعد ۔

بنیاد ڈالی کہ ہر ہر ذرہ عین آفتاب ہوگیا اور خالق و مخلوق متحد ہوگئے - چند اقوال بطور مثال لکھتا ہوں :"

فاضل مصنف نے جن اقوال کا حوالہ دیا ہے ان میں بعض کو ہم شطحیات کی بحث میں درج کر چکے ہیں - بعض اشعار اور ہیں :

"ندیم و مطرب و ساقی ہمہ اوست
خیالِ آب و گل در رہ بہانہ

یہاں تک کہ بعض یکہ تازانِ میدانِ تفرید کلمۂ توحید کو بھی شرک خیال کرتے ہیں :

اے پسر لا الہ الا اللہ
خود ز شرکِ خفی است آئنہ دار

ہست شرکِ جلی رسول اللہ
خویش را ازین دو شرک برآر"

سبحان اللہ تصوف کی آڑ لے کر لا الہ الا اللہ کو شرک خفی اور محمد رسول اللہ کو شرک جلی کہنے والا خود کو صوفی بھی کہتا ہے اور مسلمان بھی ہے - اے وائے مسلمانی اگر این است مسلمانی -

اس قسم کے شطحیات سے فارسی اور اردو شاعری کا دفتر بھرا پڑا ہے - اسی قسم کے بعض اشعار خواجہ حافظ کے کلام میں بھی ملتے ہیں - اہل علم ان کو محض شاعرانہ انداز کہہ کر گزر جاتے ہیں یا پھر تاویل کرتے ہیں کہ یہ باتیں ایک اور ہی عالم کی ہیں لیکن عام قاری پر ان کا کیا اثر ہوتا ہے - یہ مولانا الطاف حسین حالی کی زبان سے سنیے :[۳۷]

---

۳۷ - حیات سعدی ، بحوالہ اسلم جیراجپوری ، محولہ بالہ ، ۳۲۸ -

''خواجہ حافظ کی غزل مجالس اور محافل میں سب سے زیادہ گائی جاتی ہے اور اس کے مضامین سے اکثر لوگ واقف ہیں۔ وہ ہمیشہ سامعین کو چند باتوں کی ترغیب دیتی ہے۔ عشق حقیقی کے ساتھ عشق مجازی اور صورت پرستی و کام جوئی کو بھی وہ دین و دنیا کی نعمتوں سے افضل بتاتی ہے۔ مال و دولت، علم و ہنر، نماز و روزہ، حج و زکواۃ، زہد و تقویٰ غرضیکہ کسی شے کو نظربازی اور شاہد پرستی کے برابر نہیں ٹھہراتی۔ وہ عقل و تدبر، مآل اندیشی، تمکین و وقار، ننگ و ناموس، جاہ و منصب وغیرہ کی ہمیشہ مذمت کرتی ہے اور آزادگی، رسوائی، بدنامی وغیرہ کو جو عشق کی بدولت حاصل ہو تمام حالتوں سے بہتر ظاہر کرتی ہے۔ دولت دنیا پر لات مارنا، عقل و تدبر سے کام نہ لینا، توکل و قناعت کے نشے میں اپنی ہستی مٹا دینا اور جوہر انسانیت کو خاک میں ملا دینا، دنیا و مافیہا کے زوال و فنا کا ہر وقت تصور باندھے رکھنا، علم و حکمت کو لغو و پوچ اور حجاب اکبر جاننا، حقائق اشیا میں کبھی غور و فکر نہ کرنا، کفایت شعاری اور انتظام کا ہمیشہ دشمن رہنا، جو کچھ ہاتھ لگے اس کو فوراً کھو دینا اور اسی طرح کی بہت سی باتیں اس سے مستفاد ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے یہ تمام مضامین ایسے ہیں جو ہمیشہ بے فکروں اور نوجوانوں کو بالطبع مرغوب ہوتے ہیں اور کلام کا سادہ اور عام فہم ہونا اور شاعر کی فصاحت و بلاغت اور مطرب و رقاصہ کی خوش آوازی اور حسن و جمال اور مزامیر کی لے ان کو لے اڑتی ہے اور ان کی تاثیر کو دس بیس گنا کر دیتی ہے اور جب باوجود ان سب باتوں کے سامعین کو یہ اعتقاد بھی ہو کہ اس کلام کے قائل اکابر صوفیا اور مشائخ کرام ہیں، جن کی تمام عمر حقائق اور معارف کے بیان کرنے میں گزری

ہے اور جن کا شعر شریعت کا رہنما اور عالم لاہوت کی آواز ہے تو یہ مضامین اور زیادہ دل نشین ہو جاتے ہیں ۔''

حالی کے الفاظ میں خلاصۂ کلام یہ کہ اوباش و الواط کو بے فکری ، ناعاقبت اندیشی ، عشق بازی ، بدنامی و رسوائی کی ترغیب ہوتی ہے اور قوم کی موجودہ حالت کے لحاظ سے پہلی تاثیر بھی ویسی ہی خانہ برانداز اور خانماں سوز ہے جیسی دوسری ۔

حافظ کے کلام کے سلسلے میں ہم نے یہ طویل اقتباس اس لیے نقل کیا کہ اس میں صوفیانہ شاعری کے اس پہلو کو وضاحت سے بیان کیا گیا ہے جس کی طرف علامہ اقبال نے اشارہ کیا ہے ۔ علامہ نے خود اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ کے بارے میں ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا تھا جس پر مخالفت کا ایک طوفان اٹھ کھڑا ہوا تھا ، اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں اس لیے اس کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ۔ دوسرے ایڈیشن میں حافظ کے متعلق یہ اشعار حذف کرنے کے یہ معنی نہیں کہ علامہ اقبال نے حافظ یا اس قسم کی شاعری کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر کو بدل لیا تھا بلکہ جیسا کہ انھوں نے بعض مکاتیب و مضامین میں اشارہ کیا ہے وہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ مثنوی کی اس ضمنی بحث میں مخالفت اس قدر بڑھ جائے کہ لوگ مثنوی کے اصل مضمون اور اس کے مقصد کی طرف توجہ ہی نہ کریں ۔ علامہ اقبال اس بحث کے آغاز میں شاعری کے اعلیٰ مقام سے انکار نہیں کرتے اور نہ یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ وہ تمام صوفیانہ شاعری اور صوفی شعرا کے منکر تھے ۔ ان کے کلام میں بکثرت صوفی شعرا کے نام اور ان کے اشعار ملتے ہیں لیکن ہاں صرف اسی صورت میں وہ اقبال کے لیے قابل قبول ہیں جب وہ بنیادی طور پر اسلام کی روح کے منافی نہ ہوں اور ان سے خودی کے ارتقا میں مناسب مدد ملتی ہو ۔ یہ بات بھی اس سلسلہ میں نظرانداز نہیں کرنا چاہیے کہ حافظ اور ان کے ہم مشرب

ہمرنگ اور ہم نوا شعرا کو ناپسند کرنے کے باوجود خود علامہ نے کلام میں اسلوب بیان اور علائم و اشارات میں صوفیانہ شاعری کی روایات کی جھلک موجود ہے - مثلاً مے سے مراد اقبال اس اقتباس میں شراب لالہ رنگ نہیں لیتے لیکن انداز اور اسلوب بالکل حافظ کا ہے :

ساقیا برخیز و مے در جام کن
محو از دل کاوشِ ایام کن

شعلۂ آبے کہ اصلش زمزم است
گر گدا باشد پرستارش جم است

می کند اندیشہ را ہشیار تر
دیدۂ بیدار را بیدار تر

- - - - - - - - - - - - -
- - - - - - - - - - - - -

خیز و در جامم شرابِ ناب ریز
بر شبِ اندیشہام مہتاب ریز

اور اس تمہید کا خاتمہ اس شعر پر ہوتا ہے :

خردہ بر مینا مگیر اے ہوشمند
دل بذوقِ خردۂ مینا بہبند

شراب کا استعارہ اور اس کے لوازم کلام اقبال میں بھی بکثرت مل جائیں گے مگر ان کا فکری پس منظر اور اقبال کی تعلیمات ایسے ان کے یہاں ایک مختلف عنوان سے دکھاتے ہیں جس کا مقصد بیخودی

طاری کرنا نہیں بلکہ :

اے ز رازِ زندگی بیگانہ خیز
از شرابِ مقصدے مستانہ خیز

مقصدے مثلِ سحر تابندۂ
ماسوا را آتشِ سوزندۂ

مقصدے از آسمان بالاترے
دلربائے دلستانے دلبرے

باطل دیرینہ را غارت گرے
فتنہ در جیبے سراپا محشرے

اس کے بعد مثنوی میں تربیت خودی کے تین مراحل ہیں : اطاعت ، ضبط نفس اور نیابت الٰہی ۔ ان تینوں منازل اور مراحل کا ذکر صوفیانہ لٹریچر میں بکثرت موجود ہے اور صوفیہ میں بعض نے اس کی توجیہہ اس طرح کی ہے جس سے نفی خودی کا پہلو نکلتا ہے۔ علامہ اقبال نے اس کو بھی اپنے مخصوص مثبت پہلو سے دیکھا ہے ۔ یہ اطاعت اطاعت احکام خداوندی ہے ۔ جب اقبال کے نزدیک اعلیٰ ترین حال یا کیفیت یا مقامِ عبدیت کا ہے تو لازم ہے کہ عبد معبود کے ہر حکم اور اس کی ہر مرضی کو قبول کرے ۔ اسی آئین الٰہی کی پابندی کا نام اطاعت ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می‌شود از جبر پیدا اختیار

ناکس از فرمان‌پذیری کس شود
آتش ار باشد ز طغیان خس شود

ہر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند
خویش را زنجیری آئین کند

شکوہ سنج سختیِ آئین مشو
از حدودِ مصطفیٰؐ بیرون مرو

دوسرا مرحلہ ضبط نفس ہے ۔ اس سے مراد تجرید ، ترک دنیا ، رہبانیت نہیں ۔ ضبط نفس یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کا حاکم ہو محکوم نہ ہو :

مرد شو آور زمامِ او بکف
تا شوی گوہر اگر باشی خزف

یہ ضبط نفس ہے کہ انسان اللہ کے سوا کسی سے مرعوب نہیں ہوتا ۔ کوئی خوف اور خطرہ اس کے ایمان اور ایقان کو کمزور نہیں کر سکتا اور اس کا ایک وسیلہ نماز ہے جس کی تاکید قرآن حکیم میں بار بار ہے :

ہر کہ حق باشد چو جان اندر تنش
خم نگردد پیشِ باطل گردنش

خوف را در سینۂ او راہ نیست
خاطرش مرعوبِ غیراللہ نیست

ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد
فارغ از بندِ زن و اولاد شد

می کند از ماسوائے قطعِ نظر
می نہد ساطور بر حلقِ پسر

لا الٰہ باشد صدف گوہر نماز
قلبِ مسلم را حجِ اصغر نماز

در کفِ مسلم مثالِ خنجر است
قاتلِ فحشا و بغی و منکر است

اہل تصوف ورد کے قائل ہیں ۔ اسمائے الٰہی کو بھی وہ منجملہ اسرار قرار دیتے ہیں ۔ ان کے ورد کے اثرات الگ الگ ہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں :

اہلِ قوت شو ز وردِ یاقوی
تا سوارِ اشترِ خاکی شوی

مرحلۂ سوم نیابت الٰہی ہے :

نائبِ حق در جہان بودن خوش است
بر عناصر حکمران بودن خوش است

اس بساط کہنہ پر بندۂ حق جب اس مقام عبدیت پر پہنچ جاتا ہے کہ وہ نیابت الٰہی کے مقصد اور مفہوم کو سمجھ سکے تو پھر وہ اس طاقت و قوت کا مالک بن جاتا ہے کہ اس بساط کہنہ کو برہم کر سکتا ہے اور ایک ''عالم دیگر'' کو وجود میں لا سکتا ہے ۔ وہ ہر 'خام فطرت' کو پختہ بنا سکتا ہے ۔ لیکن اس کا ہر عمل اخلاص پر مبنی اور صرف خدا کے لیے ہوتا ہے ۔

نغمہ زا تارِ دل از مضرابِ او
بہرِ حق بیداریِ او خوابِ او

نوعِ انسان را بشیر و ہم نذیر
ہم سپاہی ، ہم سپہگر ، ہم امیر

اس کے بعد مثنوی میں مختلف عنوانات اور حکایات مثنوی کے ان مضامین و مفاہیم کی توجیہہ اور تشریح میں ہیں ، ان میں بکثرت قرآن حکیم اور احادیث نبوی کے حوالے موجود ہیں جس سے اس کی

تائید ہوتی ہے کہ خودی کا یہ فلسفہ اپنی فکری اساس میں قرآن حکیم اور تعلیمات اسلام پر مبنی ہے - اس کی مثالیں مثلاً حضرت علی (رضی اللہ تعالیٰ عنہ) کی ذات میں ملتی ہیں کہ نان جویں پر قناعت کرنے والا اپنے زور بازو سے در خیبر اکھاڑ سکتا ہے :

شیرِ حق این خاک را تسخیر کرد
این گلِ تاریک را اکسیر کرد

زیرِ پاش اینجا شکوہِ خیبر است
دستِ او آنجا قسیمِ کوثر است

از خود آگاہی ید اللّٰہی کند
از ید اللّٰہی شہنشاہی کند

اسی طرح حضرت سید مخدوم علی ہجویری کی وہ حکایت ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ایک نوجوان ستم اعدا سے فریاد کناں آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ نے فرمایا :

سنگ چون بر خود گمانِ شیشہ کرد
شیشہ گردید و شکستن پیشہ کرد

خویش را چون از خودی محکم کنی
تو اگر خواہی جہان برہم کنی

اس کے بعد چند حکایات تائیدی اور ہیں اور پھر جہاد کی حقیقت کا عنوان ہے : "در بیان این کہ مقصد حیات مسلم اعلائے کلمۃ اللہ است و جہاد ، اگر محرک او جوع الارض باشد در مذہب اسلام حرام است۔"

اس سے اقبال کے اس نہایت اہم موضوع پر نقطۂ نظر کی وضاحت

کلمۃ الحق کے لیے جد و جہد کرنا ، تلوار اٹھانا اور اپنے آپ کو اس راہ میں قربان کر دینا بھی ایک فضیلت ہے -

بر تر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی

لیکن یہ جہاد محض ملک گیری کی ہوس یا جوع الارض کی تسکین کے لیے ہو تو اسلام میں اس کی کوئی گنجائش یا اجازت نہیں -

مثنوی میں علامہ نے ''الوقت سیف' کے عنوان سے زمان و مکان کے بارے میں بھی اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے - یہ بحث بھی صوفیائے کرام کے علمی اور فکری مباحث میں ہے ، مثلاً لی مع اللہ وقت جس کو مثنوی کے حاشیہ[۳۸] میں حدیث مشہور کہا گیا ہے ، ملا علی قاری کے بقول قول صوفیہ ہے - علامہ اقبال نے اس مسئلہ کی وضاحت مثنوی میں بھی کی ہے اور خطبات میں بھی - مختصراً یوں سمجھیے :

تا کجا در روز و شب باشی اسیر
رمزِ وقت از لی مع اللہ یادگیر

این و آن پیدا ست از رفتارِ وقت
زندگی سریست از اسرارِ وقت

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست[۳۹]

مثنوی کا دوسرا حصہ یا دوسری مثنوی رموز بیخودی کے عنوان

---

۳۸ - مثنوی ص ۸۱ -

۳۹ - تفصیل کے لیے منجملہ اور ماخذات کے ''اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین'' ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، مجلس ترقی ادب لاہور ، طبع اول دسمبر ۱۹۷۳ع

ہے ۔ اس عنوان میں بھی رموز اور بیخودی دونوں صوفیانہ اصطلاحیں ہیں ۔ بیخودی کی تشریح اہل سلوک یوں کرتے ہیں ۔[۴۰]

''اصلیت یہ ہے کہ سالک جس وقت بیخودی اور محویت تامہ میں پورا اتر آتا ہے ،، اس وقت بقا باللہ اسے حاصل ہو جاتی ہے اور شعور اس کے پاس لوٹ آتا ہے ۔ ایسی حالت میں وہ جو کچھ دیکھتا ہے اور سنتا ہے حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھتا اور سنتا ہے اور اپنی صفات سے فانی ہو کر صفات حق تعالیٰ سے باقی ہو جاتا ہے ۔ گو اپنی ذات سے وہ اس شعور سے بھی بے شعور رہتا ہے اور خود درمیان سے اٹھ جاتا ہے ، بس اللہ ہی اللہ باقی رہ جاتا ہے ، اللہ بس باقی ہوس ۔''

ظاہر ہے علامہ اقبال اس طرح کی محو ذات کے قائل نہیں اور نہ فنا و بقا کا یہ تصور ان کے فکری نظام کا جزو ہے ۔ ان کے نزدیک بیخودی خودی کی تکمیل کی ایک منزل ہے جس میں انفرادی خودی اجتماعی خودی کا شعور حاصل کرتی ہے ۔ یہ ارتقا کی ایک منزل ہے جس سے فرد اور جماعت میں ایک نسبت پیدا ہوتی ہے ۔ اس نسبت کا پیدا ہونا ملت کی اساس ہے جو افراد کی اجتماعی کیفیت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ اجتماعی کیفیت صرف نبوت کے یقین سے پیدا ہوتی ہے[۴۱] اور یہی یقین منتشر افراد کو ایک سلسلے میں منسلک کرتا ہے ۔ ملت اسلامی کے اساسی ارکان میں پہلا رکن توحید ہے ۔ مسلمانوں کو حزن و ملال اور قنوطیت کا شکار ہونے کی ضرورت نہیں ۔ قرآن حکیم کے ارشاد کے

---

۴۰ ۔ سردلبراں محولہ بالا ص ۲۲۶ ۔

۴۱ ۔ رموز بیخودی کا ایک اچھا تجزیہ سید سلیمان ندوی نے کیا ہے ، دیکھیے مضمون ''رموز بیخودی'' مشمولہ ''اقبال معاصرین کی نظر میں'' محولہ بالا ص ۳۴۸ و ما بعد ۔

مطابق ان کو اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے - جو لوگ اللہ پر ایمان لانے والے ہیں نہ ان پر خوف طاری ہوتا ہے اور نہ حزن و ملال - ملت کا دوسرا رکن اساسی اقرار رسالت خاتم النبیین (صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم) ہے - اس سلسلہ میں مختلف حکایات و واقعات سے اخوت اسلامیہ ، مساوات اسلامیہ ، حریت اسلامیہ ، فلسفۂ شہادت و حادثۂ کربلا ، ملت اسلامیہ کا نہایت مکانی نہ رکھنا یعنی قومیت اسلام کا پابند مقام نہ ہونا اور نہ نہایت زمانی رکھنا ، قرآن حکیم کا آئین ملت اسلامیہ ہونا ، سیرت ملت اسلامیہ کی پختگی کا دار و مدار اتباع آئین اللہ پر ہے اور حسن سیرت ''از تادب باداب محمدیہ (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) است'' مرکز اسلام بیت الحرام ہے ، نصب العین ملی حفظ و نشر توحید ہے - توسیع حیات ملت تسخیر قوائے نظام عالم پر ہے اور کمال حیات ملی یہ ہے کہ فرد احساس خودی پیدا کرے اور روایات ملیہ کے ضبط و پابندی سے اس احساس کی تکمیل ہوتی ہے - ان مطالب کے سلسلہ میں علامہ سید سلیمان ندوی[۴۲] فرماتے ہیں :

''شاعر نے ان مطالب پانزدہ میں سے ہر ایک کو واقعات ، حکایات اور آیات قرآن و حدیث سے محکم کیا ہے - قرآن مجید کی آیتیں نہایت خوبی سے اس انگشتری کا نگینہ بنتی چلی گئی ہیں - جہاں تک ہمارے مطالعے نے کام دیا ہے احادیث میں دفعہ ۱۴ کے علاوہ اور تمام واقعات صحیح ماخذوں سے لیے گئے ہیں-''

ہم نے انتہائی اختصار سے اسرار خودی اور رموز بیخودی کا تجزیہ کر کے علامہ اقبال کے افکار کا خلاصہ پیش کیا ہے - اگر علامہ اقبال کا کوئی تصوف ہے تو وہ یہی ہے جس کو وہ صحیح اسلامی تصوف سمجھتے ہیں - صوفی کو علامہ اقبال نے

---

۴۲ - ایضاً ص ۳۵۵ -

ایک علامت یا اشارہ (Symbol) کے ذریعے سے بھی ادا کیا ہے۔ یہ علامت شاہین ہے جس کی خصوصیات مختصراً یہ ہیں :

۱ - پرندوں کی دنیا کا بادشاہ ہے۔

۲ - عزلت پسند اور گوشہ نشین ہے۔

۳ - پابند مقام نہیں ، آشیانہ نہیں بناتا ، پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر گزر اوقات کرلیتا ہے جہاں تک اور کسی پرند کی پرواز اور رسائی نہیں ۔

۴ - تیز نگاہ اور دوربین ہوتا ہے ، پرواز میں قوت بھی ہے اور تیزی بھی ۔

۵ - غیرت مند اور خوددار ہوتا ہے ۔ کسی دوسرے کا مارا ہوا شکار نہیں کھاتا ۔

۶ - سخت کوش ہوتا ہے ۔

اگر تجزیہ کیا جائے تو یہ وہی اخلاقی صفات ہیں جن پر صوفیائے کرام نے بھی زور دیا ہے اور جس کی مثالیں ان کی زندگی اور اعمال میں بار بار ملتی ہیں اور علامہ اقبال نے بھی ان کو صفات حسنہ میں شمار کیا ہے ۔

صوفیہ کی طرح علامہ اقبال بھی انسانی زندگی کی تدریجی ترقی اور اس کے منازل و مراحل کو تسلیم کرتے ہیں ۔ لیکن یہ منازل و مراحل صرف ڈارون کے نظریۂ ارتقائے حیات کا صوفیا کی منازل سلوک نہیں ہیں ۔ وہ انسان کو جو خلیفۃاللہ فی الارض ہے خودی کا ایک مظہر بتاتے ہیں جو اپنی منزل پر انسان کامل اور مرد مومن بن جاتا ہے ۔ اسی خودی کے مدارج اور منازل زندگی کے مدارج و منازل ہیں اور یہ ایک سفر مسلسل ، ایک سلوک جاوداں اور ایک عمل پیہم ہے ۔ اس سارے عمل کو علامہ نے بڑے شاعرانہ حسن کے

ساتھ اپنی مشہور نظم ساقی نامہ کے ان اشعار میں پیش کیا ہے :

یہ موجِ نفس کیا ہے تلوار ہے*
خودی کیا ہے؟ تلوار کی دھار ہے

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے؟ بیداریِ کائنات

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند!
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند!

اندھیرے اجالے میں ہے تابناک!
من و تو سے پیدا من و تو سے پاک!

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے!
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے!

اس کے بعد اس کے مختلف مناظر و مظاہر بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

یہ عالم یہ بتخانۂ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

خودی کی یہ ہے منزلِ اولیں
مسافر** یہ تیرا نشیمن نہیں

---

*علامہ اقبال اسرار خودی میں الوقت سیف کے تحت اس کی تشریح کرچکے ہیں۔

**سالک بھی مسافر ہی کو کہتے ہیں کہ منازل سلوک طے کرتا ہوا منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔

تری آگ اس خاکداں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

خودی شیر مولا، جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود*

ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار

تو ہے فاتحِ عالمِ خوب و زشت
تجھے کیا بتاؤں تری سرنوشت

حقیقت پہ ہے جامۂ حرف تنگ
حقیقت ہے آئینہ، گفتار زنگ

فروزاں ہے سینہ میں شمعِ نفس
مگر تابِ گفتار کہتی ہے بس

---

*اور سنیے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکون

اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغِ تجلی بسوزد پرم

اور یہ وہی مقام ہے جہاں انسان حقیقت کا شعور پا لیتا ہے لیکن اس کا بیان منصور کے بس کی بھی بات نہیں ۔

کتابیات

باب چہارم : تصوف کا نفسیاتی اور فکری پہلو اور علامہ اقبال

۱ ۔ شعرالعجم ۔ مولانا شبلی نعمانی ، حصہ پنجم ، طبع لاہور ۱۹۳۴ء ۔

۲ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، ترجمہ نذیر نیازی ، طبع بزم اقبال لاہور ، ۱۹۵۸ء ۔

۳ ۔ شعرالعجم ، حصہ پنجم ۔

۴ ۔ نفسیات واردات روحانی ، ولیم جیمز ، ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ۔

۵ ۔ سرِ دلبراں ، شاہ سید محمد ذوقی ، طبع ثانی کراچی ۱۳۸۸ھ ۔

۶ ۔ نفسیات واردات روحانی ۔

۷ ۔ ایضاً ۔

۸ ۔ ایضاً ۔

۹ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔

۱۰ ۔ ایضاً ۔

۱۱ ۔ ایضاً ۔

۱۲ ۔ حواشی نذیر نیازی تشکیل جدیدالٰہیات اسلامیہ ۔

۱۳ ۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ۔

۱۴ ۔ ایضاً ۔

۱۵ ۔ ایضاً ۔

۱۶ ۔ کشف المحجوب ۔

۱۷ ۔ Reason and Intuition in Iqbal's Poetry-Riffat Burki Journal of the Regional Cultural Institute Vol. VII No. 4.

۱۸ ۔ تشکیل جدیدالٰہیات اسلامیہ ۔

۱۹ ۔ ایضاً ۔

۲۰ ۔ سرِ دلبراں ۔

۲۱ ۔ ایضاً ۔

۲۲ ۔ کشف المحجوب ۔

۲۳ ۔ ایضاً ۔

۲۴ ۔ ایضاً ۔

۲۵ ۔ سرِ دلبراں ۔

۲۶ - کشف المحجوب -
۲۷ - ایضاً -
۲۸ - سر دلبراں -
۲۹ - خطوط اقبال ، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ، مکتبہ خیابان ادب لاہور ، ۱۹۷۶ء -
۳۰ - ایضاً -
۳۱ - سر دلبراں -
۳۲ - ایضاً -
۳۳ - اقبال معاصرین کی نظر میں ، مرتبہ وقار عظیم ، مجلس ترقی ادب لاہور ۱۹۷۳ء -
۳۴ - تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ -
۳۵ - اقبال معاصرین کی نظر میں -
۳۶ - ایضاً -
۳۷ - حیات سعدی ، حالی -
۳۸ - مثنوی اسرار خودی -
۳۹ - اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین ، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی ، طبع لاہور ۱۹۷۳ء -
۴۰ - سر دلبراں -
۴۱ - اقبال معاصرین کی نظر میں -
۴۲ - ایضاً -

اشاریہ

- اشخاص
- اماکن
- کتب

اشخاص

پ

ت

ٹ

ث

ج

خ

د

ض

ط

ظ

ع

و

ہ

ی

اماکن

ی

کتب

الف

ج

ح

خ

د

ر

ز

س

ش

ض

غلط نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۲	۷	نحن	و نحن (سورہ نمبر ۵ ، آیت نمبر ۱۶)
۹۹	۲۳	(قرآن ۳۸ - ۲۸)	(قرآن س ۳۸ : آ ۲۹)
۱۰۳	۲۰	نحن،	و نحن
"	۲۱	(۵/۱۵)	(۵۰ : ۱۶)
"	۲۳/۲۴	(پ/۲۷ ، ع ۱۷)	(۵۷ : ۳)
۱۰۴	۵	(س ۲۰ ، آ ۳۸)	(۲۰ : ۳۶)
۱۰۴	۷	(۲ ، ۷)	(۲ : ۱۸۶)
"	۱۵	(پ ۲۲ ، ع ۱۲)	(۳۳ : ۳۷)
۱۰۵	۱	کان	و کَانَ
"	۲۲	کان	وکان
۱۰۶	۳	(۳۹ : ۱۳)	(۳۹ : ۱۱)
"	۳/۴	(۳۹ : ۱۶)	(۳۹ : ۱۳)
"	۵	(۱۹ : ۵۲)	(۱۹ : ۵۱)
"	۱۱	صدقوا ، ما	صدقوا ما
"	۱۶	باللہ ،	باللہ (۱۶ : ۱۲۷) ،
۱۰۶	۱۸	و بشرالصابرین فجعل لهم الکرامة بالبشری	و بشرالصابرینo (۲ : ۱۵۵)
"	۲۲	(صادقین البقر - ۲۳)	صٰدقینo (البقرہ : ۹۴)
۱۰۷	۳	انما الحیواة	اعلموا انما الحیٰوة
"	۸	وما الحیواة الدنیا الامتاع الغرور (۳/۱۴)	واللہ عندہ حسن المآب (۳ : ۱۴)

،،	١٢	وایای فاتقون موخر و ایای وایای فارهبون ، وایای فاتقون	
		فرهبون ، مقدم	(٢ : ٣٠ و ٣١) ،
٢٠	١٥	لله	لله (٢ : ١٦٥) ،
،،	١٥	فان	قل ان
،،	١٦	الله ـ	الله (٣ : ٣١) ـ
١٠٤	١٩	(٣ : ٦٨)	(٣ : ٦٥)
١٠٤	٢٢	(٤/٥٥)	(٤٥ : ٢٢ و ٢٣)
١٠٨		(٢/٢٤٢) ـ	(٢ : ٢٤٣) ـ
١٠٨	٤	والله غنی حمید	والله هوالغنی الحمید
١٠٨	١٣	(البقر ٢١٣)	(البقره ٢ : ٢١٦)
٢٣١	١٦	شیئ	شیء
،،	١٦	تتجاق	تتجافٰی
،،	٢٠	احباک	احباؤک
٢٩٣	١٤	یک	یک
،،	١١	صحلوک	صعلوک
مختلف مقامات پر		الحیواۃ	الحیٰوۃ
١١٥	٩	(٤ : ١٤١)	(٤ : ١٤٢)
١١٤	٢	الفقرا زین	الفقر ازین
،،	١٦	الفقرا لصادق	الفقر الصادق
،،	١٤	قبل ہذا	وقبل ہذا
،،	٢١	(٣٩/١٣)	(٣٩ : ١٠)
١١٨	٢	مبصر	مصبّر
،،	١٣	(٥٠/٥٠)	(٥٠ : ١٨)
١٢١	٢	(٥٥/٥٣)	(٥ : ٥٣)
١٣٩	١١	الجاہلون ، قالوا	الجٰہلون قالوا
١٣٨	٣	الشہیدا	شہیدا
،،	١٦	ان اعراف	ان اعرف

۱۳۹	۱۱	الی جہاد	الی الجہاد
۱۵۹	۱۳	(سورہ ۲ - آیت ۱۳۹)	(سورہ ۲ - آیت ۱۵۱)
۱۶۸	۲	(بنی اسرائیل - ۱۱۰)	(۱۷ : ۱۱۰)
۲۴۵	۱۱	عم لی مع اللہ وقت	ان لی مع اللہ وقتا
۳۲۴	۰۵	عبدالرحمان طارق	عبدالرشید طارق
۵۰۹	۱۳	اللذین	للذین
"	۱۳	اللہ	اللہ (۵۴ : ۱۶)